Tanzimat'tan Cumhuriyet'e

Türkiye Ansiklopedisi

2

İletişim Yayınları

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e

Türkiye Ansiklopedisi

2.CİLT

İletişim Yayınları

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e
Türkiye Ansiklopedisi

İletişim Yayıncılık A.Ş. adına Sahibi	Vedat Çakmak
Genel Yönetmen	Murat Belge
Yayın Yönetmeni	Fahri Aral
Yayın ve Danışma Kurulu	Murat Belge, Seyfettin Gürsel, Alpay Kabacalı, Şerif Mardin, İlber Ortaylı, Taha Parla, Zafer Toprak, Tarık Zafer Tunaya
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü	Ahmet Ziya Bayman
Yayına Hazırlama/ Fotoğraf-Resimleme	Mustafa Şahin Emre Ünsev, Yiğit Ekmekçi
Teknik Yönetmen	Edip Alşar
Kapak Düzeni	Ayla İşler
Düzelti	Lütfi Kuzu, Abdullah Onay,
Grafik/Pikaj	Saadettin Oktay
Renk Ayrımı	Üçel Ofset
Dizgi	Serpil Şahin, Hüsnü Abbas Figen Çapan, Hamit Balaban
Siyah Beyaz Filmler	Mustafa Özsoy
Ofset Hazırlık	Perka A.Ş. Tesisleri
Montaj	H.Miray Yüzgeç
Baskı	Ayhan Matbaacılık
Cilt	Örnek Mücellithanesi
Genel Dağıtım	GAMEDA

İletişim Yayınları

Klodfarer Caddesi, İletişim Han, Cağaloğlu-İSTANBUL
Tel: 520 14 53 - 54 - 55

Ankara Bürosu: Konur Sokak No: 24/4 Yenişenir-Ankara Telefon: 25 36 00 - 25 20 71
İzmir Bürosu: 857. Sok. İzmiroğlu işhanı No, 306 Konak Telefon: 14 90 42

GÖRSEL MALZEME: Nuri Akbayar, Dündar Akünal, Cengiz Arslantepe, Enis Batur, Emre Dölen, Turgut Etingü, Çelik Gülersoy, Alpay Kabacalı, Haydar Kazgan, Sami Önal, Zafer Toprak, Taha Toros, Tarık Zafer Tunaya, Sinan Vurandamar, Arkeoloji Müzesi, Bayezıd Devlet Kütüphanesi, İletişim Arşivi, İ.Ü. Tıp Tarihi Enstitüsü.

© 1985. **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**'nin tüm yayın hakları İletişim Yayıncılık A.Ş.'ye aittir.

"300 MİLYON MÜSLÜMANIN DOSTU": Alman İmparatoru II. Wilhelm, Alman ekonomisini dünyaya yaymak ve yeni pazarlar edinmek amacındaydı. "Drang nach Osten" diye adlandırılan politikası içinde Osmanlı Devleti'ni etki alanı içine almak çok önemliydi. Bu amaçla İstanbul'u, Kudüs'ü ziyaret eden II. Wilhelm, Bağdat demiryolu projesi ile Almanya'yı Ortadoğu'da etkin kılmak istedi.

Bu yeni bunalım üzerine Avusturya ve Rusya gözlerini müttefiklerine çevirmişlerdir.

Kendisini her zaman savaşa hazırlıklı gören Almanya, özellikle İkinci Fas bunalımının Alman kamuoyunda uyandırdığı kötü izlenimleri silmek amacıyla, tıpkı 1908 Bosna-Hersek bunalımında olduğu gibi, hemen Avusturya-Macaristan'ı sonuna kadar destekleyeceğini bildirmiştir. Fransa ise İtalya'nın ne yapacağını, 1902 İtalyan-Fransız Antlaşması'nda öngörülen tarafsızlığa uyup uymayacağını öğrenmek istemiştir. Arnavutluk konusunda Avusturya gibi düşünen İtalya bu konuda bir güvence vermeye yanaşmayınca da, Fransa Rusya'ya ılımlı davranmasını öğütlemiştir. Bu durumda Rusya için bir kez daha gerilemekten başka çare kalmıyordu.

Londra Konferansı

Bir yandan Rusya ile Avusturya arasındaki gerginlik devam ederken, öte yandan da Osmanlı İmparatorluğu ile Balkan devletleri arasındaki savaş sürüp gidiyordu. Bulgar orduları, kasım ortalarında, önce Edirne'yi kuşattıktan sonra Çatalca önlerine gelmişler ve büyük bir saldırıya geçmişlerdi. Fakat bu saldırı Osmanlı kuvvetleri tarafından durduruldu. Yunanlılar ise Selanik'ten öteye geçemiyorlardı. Bu durumda, aralık başlarında, Bâbıâli ile Balkan devletleri arasında ateşkes antlaşması imzalandı. Bu antlaşmaya göre, savaşan devletler yirmi gün içinde Londra'da bir konferans toplayacaklar ve barışın koşullarını görüşeceklerdi.

Ateşkes antlaşmasında öngörülen bu konferans, aralık ortasında çalışmalarına başlamıştır. Onun yanısıra toplanan ve büyük devletlerin Londra'daki elçilerinin katıldığı ikinci bir konferans da, Arnavutluk sorunu ile Sırbistan'ın liman isteğini görüşüp bir karara bağlamaya çalışıyordu. Yunanistan'ın Ege Adaları'nın kendisine verilmesi yolundaki isteği de, bu elçiler konferansına bırakılmıştı.

Londra Konferansı'nda en çok tartışılan, Edirne'nin durumudur. Osmanlı Devleti Arnavutluk vilayetleriyle Makedonya'dan vazgeçiyor; fakat Edirne'yi bırakmaya bir türlü yanaşmıyordu. Bunun üzerine, 1913 Şubatı'nın ilk günlerinde Balkanlar'da savaş yeniden başladı. Osmanlı orduları yenilmeye devam ettiler. Mart sonunda Bulgarlar Edirne'ye girdiler. Küçük Karadağ bile İşkodra'yı aldı. Osmanlılar için artık olup bitenlere boyun eğmekten başka çare kalmıyordu.

Osmanlı yenilgisi üzerine Londra'da yeniden barış görüşmelerine başlandı ve Mayıs 1913 sonunda barış antlaşması imzalandı. Bu antlaşma gereğince, Osmanlı Devleti Midye-Enez çizgisinin batısında kalan toprakları Balkan devletlerine bırakıyordu.

İkinci Balkan Savaşı

Midye-Enez çizgisinin batısında kalan toprakların Balkan devletleri arasında bölüşülmesi konusu, büyük anlaşmazlıklara yol açmıştır. Londra Barış Konferansı Selanik'i, Güney Makedonya'yı ve Girit'i Yunanistan'a; Orta ve Kuzey Makedonya'yı Sırbistan'a (Kavala ve Dedeağaç dahil); Trakya sahillerini Bulgaristan'a vermişti. Fakat Sırbistan ile Bulgaristan kazançlarını az buluyorlardı. Sırbistan, Adriyatik yönünde genişleyemediği için Makedonya'dan daha büyük bir pay istiyordu. Bulgaristan ise savaşta en ağır yükü taşıdığını, en büyük başarıları kazandığını, ancak bunların karşılığını yeterince alamadığını düşünüyordu. Öte yandan Romanya da Balkan dengesinin Bulgaristan yararına değişmiş olmasını kuşkuyla karşılıyordu. Balkan devletleri arasında beliren bu anlaşmazlıktan en çok memnunluk duyan Avusturya idi. Çünkü çıkacak bir çatışmada yenilirse, Sırbistan'ın gücü kırılmış olacaktı. İşler bu durumdayken, herhangi bir söz almamış olmakla beraber Avusturya'nın kendisini destekleyeceğine güvenen Bulgaristan, 1913 Haziranı sonunda, Yunanistan ve Sırbistan'a saldırdı. On beş gün kadar süren bu savaşa Romanya da katıldı. Bulgaristan orduları her cephede bozguna uğradılar. Öte yandan Balkan devletlerinin birbirine girdiğini gören Osmanlı İmparatorluğu da, kayıplarını biraz olsun gidermeyi düşündü ve Edirne üzerine yürüyerek şehri geri aldı.

İkinci Balkan Savaşı o kadar birdenbire çıkmış ve o kadar kısa sürmüştür ki, büyük devletler işe karışmaya fırsat bile bulamamışlardır. Yalnız Osmanlı ordusu Edirne'ye yürürken protesto ettiler ve Londra Antlaşması'nın değiştirilemeyeceğini bildirdiler. Fakat Osmanlı Devleti bu protestoları dinlemedi.

Giriştiği savaşta yenilgiye uğradıktan, üstelik Avusturya-Macaristan'dan yardım göremeyeceğini de anladıktan sonra, Bulgaristan için barış yapmaktan başka çare kalmıyordu.

Yunanistan, Sırbistan, Karadağ ve Romanya ile Bulgaristan arasındaki barış, 1913 Ağustosunda Bükreş'te imzalandı. Bu antlaşma gereğince Bulgaris-

tan Kavala'yı Yunanistan'a; Silistre ve Güney Dobruca'yı Romanya'ya; Manastır, Üsküp, İstip ve Priştine'yi (Güney Makedonya) Sırbistan'a bırakıyor, ayrıca Karadağ'a da toprak veriyordu.

Bulgaristan ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki sınır 1913 Eylülünde imzalanan İstanbul Antlaşması'yla saptandı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun batı sınırı, Midye-Enez hattı yerine, Dimetoka bölgesi bizde kalmak şartıyla, Meriç nehri oldu.

Arnavutluk'un sınırlarının ve Ege'de Yunan işgalinde bulunan adaların geleceğinin kararlaştırılması görevinin büyük devletler elçilerine bırakıldığını söylemiştik. Arnavutluk'un sınırları 1913 Ağustosunda saptanabildi. Fakat adalar sorunu bir türlü bir çözüme bağlanamadı. Osmanlı Devleti Yunanistan'la 1913 Kasımında Atina'da barış antlaşması imzaladı. Bu antlaşmada da adalar konusuna değinilmiyordu. Nihayet, 1914 Şubatında, elçiler Londra'da adalar hakkında şu esasları tespit ettiler: Meis hariç, İtalya'nın Trablusgarb Savaşı sırasında işgal ettiği 12 ada İtalya'da; İmroz, Bozcaada hariç diğer Ege Adaları da Yunanistan'da kalacaktı.

Osmanlı Devleti, 1914 Martında da Sırbistan ile bir barış yaptı. Bu antlaşmada, bırakılan topraklar ve buralarda oturanların mübadelesi hakkında hükümler vardı. Ancak bu hükümler Sırbistan tarafından hiçbir zaman uygulanmadı.

Balkan Savaşları'nın Sonuç ve Etkileri

Balkan Savaşları Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasındaki en önemli aşamalardan biridir. Uğradığı yenilgi üzerine, imparatorluk Avrupa kıtasındaki geniş ve verimli topraklarını kaybetmiştir. Üstelik, askerî onuru da çok sarsılmıştır. Balkan Savaşları sonunda Osmanlı Devleti'nin artık yıkımın eşiğine geldiğini anlayan büyük devletler, özellikle İngiltere, Fransa ve Rusya, bundan sonra kendi aralarında çeşitli gizli antlaşmalar yaparak onu paylaşmaya başlayacaklardır.□

KAYNAKÇA

□ ALBRECHT Carrié R., *A. Diplomatic History of Europe since the Congress of Vienna*, Londra, 1958
□ ANCEL J., *Manuel historique de la Question l'Orient 1792-1925*, Paris, 1936
□ ARMAOĞLU Fahir, *Siyasi Tarih 1789-1960*, İstanbul, 1983
□ BRANENBURG E., *From Bismarck to the World War*, Londra, 1927
CHAPMAN J., *Great Britain and the Baghdad Railway*, Northampton, 1948
□ DİLKE C. W., *The Eastern Question 1827-1877*, Londra, 1878
□ EARLE E. M., *Turkey, the Great Powers and Baghdad Railway*, New York, 1923
□ GEWEHR W. M., *The Dise of Nationalism in the Balkans 1860-1930*, New York, 1931
□ KARAL E. Z., *Osmanlı Tarihi*, cilt V-VIII, Ankara, 1983-85
□ MEDLICOTT W. N., *The Congress of Berlin and After: A Diplomatic History of the Near East Settlement 1878-1880*, Londra, 1938

BALKAN SAVAŞLARI: Osmanlı Devleti'nin son savaşlarından biri olan Balkan Savaşları'nın hazırlayıcısı olan Rusya'nın amacı Balkan Devletleri'nin birliğini kurmaktı. Bu birlik 1910'dan sonra daha da hızlandı. 1912'de Sırp-Bulgar yakınlaşması gerçekleşti, ardından Yunanistan, Bulgaristan ile yakınlaştı. Avrupa'nın diğer devletleri Balkanlar'da statükonun değişmesinden yana değillerdi. Ancak Avusturya ve Rusya böyle düşünmüyordu. 13 Ekim 1912'de Sırbistan ve Bulgaristan'ın nota vererek Rumeli'ye özerklik tanınmasını istemeleri savaşı başlattı. Balkan Savaşları Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecini daha da hızlandırdı. Bundan sonra I. Dünya Savaşı'yla başlayan yeni bir döneme girilecekti.

İttihat ve Terakki'nin Dış Politikası (1908-1919)

Feroz Ahmad

1908 Devrimi, her alanda olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun dış ilişkilerinde de bir dönüm noktasıdır. Devrim, Alman yanlısı II. Abdülhamid rejimini yıktı ve onun yerine, "parlamentoların anası" İngiltere'nin teşvik ve esin gücünü de elde etmeyi amaçlayan bir meşrutiyet hükümeti getirdi. Bâbıâli'de büyük ölçüde II. Abdülhamid'in iyiniyetine bağımlı olan Alman nüfuzu böylelikle azalmaya başladı. Şiddetli bir Alman yanlısı olan Sadrazam Avlonyalı Ferid Paşa'nın tam da Prusya'nın "Kara Kartal" rütbesini kabul ettiği tarih olan 22 Haziran 1908'de azledilmesi bunun bir yansımasıdır.

II. Meşrutiyet'ten Sonraki Girişimler

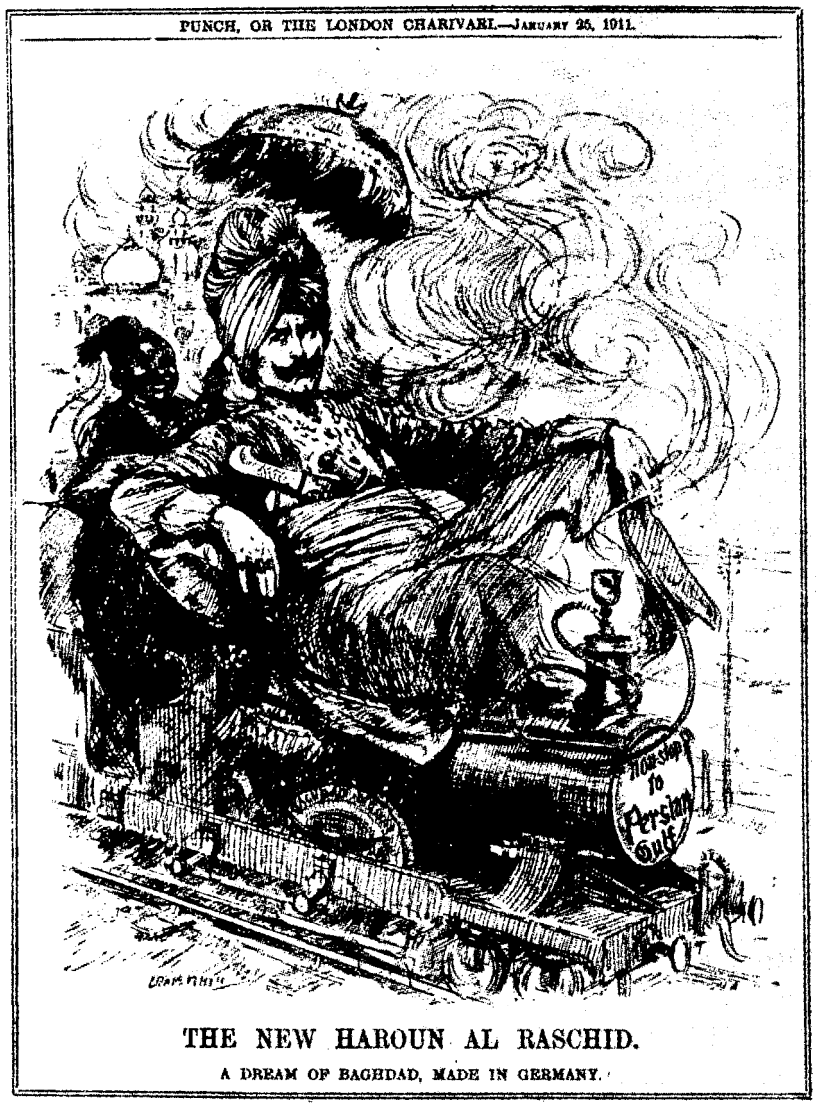
1908'de Jön Türkler, -hem liberaller hem de İttihatçı kanat- İngiltere ve Fransa ile iyi ilişkiler kurmak istiyorlardı. Çünkü bu iki ülke de meşrutî rejimleri yaygınlaştırmak için aynı şeyi istiyordu. Dış siyaset iç siyasetin bir uzantısıydı. Meşrutiyeti kurmak ve iktidarı yükselen bir orta sınıfa devretmek üzere sultanın despotizmine son verilmişti. Jön Türkler, doğal olarak, hep II. Abdülhamid'i desteklemiş olan Berlin'den kuşkulanıyorlardı. Ancak çok daha sonraları, meşrutiyetin ve çok partili sistemin başarısızlık belirtileri ortaya çıkınca, 1913-14'te, İttihatçılar (1913 Ocağından itibaren iktidardaydılar), Almanya'ya siyasî müttefik gözüyle bakmaya başladılar. Ama 1908 sonrası hükümetlerin başlangıçtaki seçimi, İngiltere önderliğindeki Üçlü İtilaf'tan yanaydı.

İngiliz Dışişleri Bakanlığı, Abdülhamid'in devrilmesini iyi karşıladı ve yeni rejimi kazanmak niyetiyle Bâbıâli ile dostça bir siyaset kurdu. Ama İngiltere, Fransa ve Rusya, İstanbul'daki başarılı Meşrutiyet Devrimi'nin Asya'da kolonileştirdikleri halklar üzerinde yaratacağı yoğun etkiden korkuyorlardı. İngiltere Dışişleri Bakanı Sir Edward Grey, 31 Temmuz 1908'de, anayasanın yeniden yürürlüğe girmesinden bir hafta sonra, endişelerini şöyle ifade etti:

"Eğer Türkiye meşrutiyeti kurar, bunu ayakları üzerinde tutmayı başarır ve kendisi güçlenirse, bunun sonuçları şu an ,bizim hiçbirimizin göremeyeceği noktalara ulaşacaktır. Mısır'daki etkisi müthiş olacağı gibi, Hindistan'da da etkileri hissedilecektir. (...) Eğer Türkiye şimdi bir parlamento kurar ve hükümetini etkilerse, Mısır'da anayasa ve meşrutiyet talebi çok güçlenecektir ve bizim bu talebe karşı direnme gücümüz çok azalacaktır..."

Yeni rejimin ise ne İngiltere'ye, ne de herhangi bir Avrupalı iktidara karşı güçlük çıkarmak gibi bir niyeti yoktu. Bütün istediği, kendi reform programının onlar tarafından beğenilip desteklenmesiydi. Bu planın amacı imparatorluğu güçlendirmek, Avrupa'nın özellikle Akdeniz'de belirginleşen malî ve siyasî denetiminden kurtarmaktı. Ancak Jön Türkler, Avrupa'nın egemenliğinden hoşlanmamakla birlikte, modern bir ekonomik yapı yaratıp bunu sürdürmek için dış sermaye yatırımına, idareyi yeniden örgütleyip modern bir çizgiye oturtmak için ise Avrupalı uzmanlara ihtiyaç duyulduğunun farkındaydılar. Siyasî ve iktisadî özgürlüğün kaybı anlamına gelmedikçe, hem Avrupa sermayesini, hem know-how'ını kullanmaya razıydılar. Bâbıâli'nin 1908'den sonraki dış siyasetinin, imparatorluğun toprak bütünlüğünü güvence altına almak ve büyük güçler karşısında özerkliğini sürdürebilmek temeli üzerine dayandırıldığı söylenebilir.

İngiltere, imparatorluktaki etkisi en zayıf büyük devlet olduğu için daha etkin bir rol oynamaya teşvik ediliyor, ikna edilmeye çalışılıyordu. Almanya, II. Abdülhamid'in güttüğü siyaset sayesinde İstanbul'da güçlü bir siyasî konuma ulaşmıştı ve Bağdat demiryolu dolayısıyla elde ettiği çok değerli stratejik ve iktisadî tâvizleri koruyabiliyordu. Fransa imparatorlukta geniş bir malî güce sahipti, adına rağmen daha çok Fransızları ilgilendiren Osmanlı Bankası üzerinde büyük bir siyasî denetim uyguluyordu Rusya, kuzeydeki dev, güvenilmeye elvermeyecek kadar yakındaydı. İtalya ve Avusturya-Macaristan Fransa ile Almanya'nın gücünü dengeleyecek durumda değildi; ancak İngiltere bu iki güçle yarışabilecek nitelikteydi. Onların imparatorluk üzerindeki tekellerini kırabilecek ve dolayısıyla Bâbıâli'nin hareket serbestisini biraz daha genişletebilecekti.



YENİ HARUN REŞİD: 20. yy'ın başlarında kendisine yeni nüfuz alanları, sömürgeler ve pazarlar bulmak amacıyla Doğu'ya yönelen Almanya, II. Abdülhamid'in izlediği politikanın sayesinde çok önemli konumlar elde etti. Özellikle Bağdat demiryolu projesi nedeniyle elde ettiği birçok avantajla öne geçen Almanya'nın bu siyaseti, bir anlamda çıkarlarına dokunduğu için diğer Avrupa devletlerinin işine gelmiyordu. İngiliz Punch adlı mizah dergisinde 1911 yılında yayımlanan karikatürde Alman İmparatoru II. Wilhelm "durmaksızın Basra Körfezi'ne" giden lokomotifte görülmekte.

Yeni Biçimlenen Osmanlı Siyaseti

23 Temmuz devrimini izleyen aylarda İngilizlerin çok yüksek prestijleri vardı. 1908 Ekiminde, Bulgaristan bağımsızlığını, Avusturya ise Bosna-Hersek'i kendisine bağladığını ilan ettiğinde bu konumu daha da güçlendi. Bir yandan Rusya'ya, öte yandan Avusturya ve müttefiki Almanya'ya karşı duyulan kuşku büyüyordu. Yalnızca İngiltere'nin adı lekelenmemişti. Ama Bâbıâli diplomatik yönden yalnızlığa sürüklenmiş ve tam bir çıkmaza girdiği izlenimine kapılmıştı. Bu koşullarda Türklerin yapabileceği bir şey yoktu; içinde bulundukları tatminsizliği, Avusturya mallarına karşı boykota başvurarak hafiflettiler.

Bu ilk yıllarda Osmanlı dış siyaseti iki değişik düzeyde formülleniyordu: Resmî siyaset, iktidardaki hükümet tarafından oluşturuluyordu; resmî olmayanı ise iç çevrelerden, yani İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkez-i umumîsinden. Kimi zaman bu ikincisinin görüşleri o günkü hükümetin görüşleriyle uyuşmuyordu. Ama 1908-1918 döneminin perspektifi içinde, dış siyaset ve diplomaside varolan gerçek yönsemeleri çok daha iyi yansıtıyordu.

Böylelikle 1908 bunalımının yarattığı umutsuzluk ortamında, Ahmed Rıza ve Nâzım Bey'den oluşan bir İttihatçı delegasyon, 1908 Kasımında Londra'ya (ve daha sonra Paris'e) gitti. İngiliz Dışişleri Bakanı Sir Edward Grey ve Dışişleri Daimî Bakan Yardımcısı Sir Charles Harding'i ziyaret ederek Büyük Britanya'nın Türkiye ile Fransa'nın mutlaka katılacağı bir ittifak yapmasını teklif ettiler; Osmanlı Devleti'nin Yakındoğu'nun Japonyası olduğunu ileri sürerek İngiltere'nin zaten 1878 Kıbrıs Antlaşması'yla Osmanlı Devleti'ne bağlı olduğunu söylediler.

İngiltere hükümeti, İttihatçıların bu teklifini reddettiyse de, bu olay bize İttihatçıların Osmanlı Devleti'ni hiç değilse potansiyel yönünden bölgedeki Japonya olarak gördüklerini ve dış siyasetlerini zihinlerindeki bu özenti üzerine inşa ettiklerini gösteriyor. İngiltere 1902'de Japonya ile bir ittifak imzaladığına göre, buna paralel bir anlaşmayı 1908'de Osmanlı Devleti ile imzalaması gayet mantıklıydı. Dahası, İttihatçılar Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'ne eşitlik tanıması, kapitülasyonların yarattığı bütün yükleri ve onur kırıcı konuları kaldırması beklentisi içindeydiler. Bu konuda da çok hazin bir hayal kırıklığına uğradılar: Büyük Güçler, 19. yy'da oluşmuş olan vesayet ilişkisinden vazgeçmeyi reddettiler.

İttihatçıların Çıkmazı

Londra ve Paris'te işittikleri azara rağmen İttihatçıların Üçlü İtilaf'tan başka gidecek yeri yoktu. Ayrıca, 1909-1912 yılları arasında Bâbıâli'de elçi bulunan Nikolas Çarikov'un becerisiyle Rusya'nın İstanbul'a uyguladığı siyaset bir dostluk havasındaydı. 1890'larda Buhara Emiri'nin sarayında on yıl kadar Çar'ın elçisi olarak görev yapmış bu kişinin Türklere ve Müslümanlara yakınlık duyduğu söylenir. Rus Devri-

mi'nden sonra İstanbul'a kaçmış, 1930'da Bebek'te ölmüştür.

İttihatçıların siyasetinin Üçlü İtilaf yanlısı olarak devam etmesi için bir başka sebep daha vardı: 1909 Nisanındaki 31 Mart Vakası'nın bastırılmasından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin konumu zayıflamış, iktidar Mahmud Şevket Paşa'nın önderliğindeki yüksek rütbeli subayların eline geçmişti. İttihatçılar, bu generallerin meşrutiyete son verip askerî bir diktatörlük kurmasından endişe ediyordu. Mahmud Şevket Paşa, özellikle onun Harbiye nazırlığına ve kabineden bağımsızlaşması anlamına gelen Ordular Müfettişliğine tayin edildiği sırada bu yönde ilerlediği izlenimi yaratıyordu. Almanya ve Avusturya'nın meşrutiyete karşı güçleri kışkırttığına, hatta Bosna-Hersek olayını yeni rejimi gözden düşürmek, sultanı yeniden iktidara getirmek amacıyla düzenlediğine de inanılıyordu.

Mahmud Şevket Paşa, Mahmud Muhtar Paşa ve benzeri bazı generallerin Germanofil oldukları, Alman Generali Stall ve özellikle Von der Goltz Paşa gibi kişilerle yakın ilişkide oldukları biliniyordu. Yüksek rütbeli subaylar, geleneksel olarak, eğitim açısından hep Almanya'dan destek gördükleri için, Almanya'nın eleştirilmesi onların konumunu sarsabilirdi. Bu hareket tarzının tersi, Almanya'nın rakibi olan İngiltere ile dostluk kurmaktı. Dolayısıyla, 1909 ortalarında, iç siyaset stratejisi İttihatçıları İngiltere ve Üçlü İtilaf - la olan ilişkileri genişletmeye zorluyordu. 1909 Temmuzunda Osmanlı parlamentosundan bir delegasyonun Paris ve Londra'yı ziyareti bunun bir ifadesiydi.

Jön Türkleri İngiliz, Fransız ya da Alman yanlısı olarak görmek yanlıştır, çünkü onların büyük güçlere karşı tavırlarını günümüzde "ulusal çıkar" sözüyle anlatılmak istenen şey belirliyordu; şu ya da bu güce duyulan öznel eğilimlerle bir ilgisi yoktu bunun. Böylelikle 1908-1909 yıllarında İngiltere'yi tutan siyasetlerine karşın, İngiltere'nin Irak üzerinde denetim kurmasına izin vermeye razı değildiler. Bu sorun, 1909 ve sonrasında İstanbul'la Londra arasındaki ilişkilerin soğumasına yol açtı. Fransa-Osmanlı borç görüşmelerinin yapıldığı 1910 yazında, Fransa'nın Türk maliyesi üzerinde denetim kurma çabasını İngiltere'nin de desteklemesi üzerine bu ilişki daha da soğudu. İttihatçılar, iktisadî ve siyasî özerkliği mümkün olan en geniş şekliyle koruma kararında oldukları için, Fransızların taleplerine teslim olmayı reddettiler. Paris ve Londra'da görüşmeler başarısızlığa uğrayınca, Cavid Bey Berlin'e gitti ve borç konusunu 1910 Eylülünde orada halletti. Avrupa'nın kendi içinde rakip kamplara bölünmüş olması, İttihatçılara bu bölünmenin bir ölçüde yararlı bir biçimde kullanılması şansını tanıyordu.

YÜKSEK RÜTBELİ SUBAYLAR: 31 Mart'tan sonra iktidar Hareket Ordusu Komutanı Mahmud Şevket Paşa'nın önderliğindeki yüksek rütbeli subaylara geçmişti. Bu subayların ve özellikle Mahmud Şevket Paşa'nın durumları İttihatçıları korkutuyordu. Ancak bu paşaların Almanya'ya yakınlıkları da bir gerçekti. Bununla birlikte İttihatçılar İngiltere ve diğer İtilaf devletleri ile olan ilişkilerini sürdürmeye devam ettiler. Resimde Mahmud Şevket Paşa görülmektedir.

İngiltere'ye Yöneliş

1911'de İtalya ile Türkiye arasında savaşın patlaması gene İttihatçıları İngiltere'ye yanaşmaya zorladı. Almanya, 1908'de patlak veren Bosna-Hersek olayında olduğu gibi, bu savaş dolayısıyla da biraz mahçup bir durumdaydı. Ama Avusturya gibi İtalya da müttefiki olduğundan, diplomatik destek sağlamaktan kaçınamazdı. Jön Türkler bunun farkındaydılar, dolayısıyla tecrit edilmemek için yeniden İngiltere'yi ikna etmeye çalıştılar.

Hüseyin Cahit (Yalçın), *Tanin* gazetesinde bütün basını İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nden soğumasını önlemek için Pan-İslamcı duygulara seslenmekten, Mısır sorununu kurcalamaktan kaçınmaya çağırdı. 29 Eylül

İYİ İLİŞKİLER: *1909 Temmuzu'nda Londra'ya giden Osmanlı parlamento heyetinin amacı, başta İngiltere olmak üzere diğer Üçlü İtilaf üyeleri ile ilişkileri düzenlemekti. Ancak ilişkilerin soğuk gitmesinde başka nedenler vardı. Örneğin, İttihatçılar İngiltere'nin Irak vilayeti üzerinde denetim kurmasına karşıydılar. Bu ise İstanbul ile Londra arasındaki ilişkileri soğutuyordu. Resimde Osmanlı Parlamento Heyeti. Soldan sağa Seyid Emir Ali, yanında İçişleri Bakanı Talat Bey, onun yanında Sir Edward Grey, İngiltere Elçisi Ahmed Tevfik Paşa ve Ağa Han.*

1911'de İbrahim Hakkı Paşa'nın yerine sadrazam olan Said Paşa İngiltere'nin savaşa müdahale etmesini istedi. Bir ay sonra, ya yalnızca İngiltere'yle ya da Üçlü İtilaf'la resmî bir ittifak kurulmasını önerdi. Öne sürdüğü tek koşul, İngiltere'nin müdahale etmesi ve İtalya'yı padişahın Trablus'taki hükümranlık haklarının tanınması biçiminde bir düzenlemeyi kabul etmeye ikna etmesiydi.

İngiltere, İtalya'ya müdahale ederse savaşın genişleyerek Avrupa'ya sıçrayabileceğinden endişelenerek, Türkiye'nin teklifini bir daha geri çevirdi. Londra'daki Osmanlı elçisi Ahmed Tevfik Paşa'ya, İngiltere'nin tarafsızlığını ilan ettiği o günlerde, ittifak konusunun tartışılması için zamanın uygunsuz olduğu söylendi. Ama Grey, "Türkiye ile İtalya arasındaki ilişkilerin düzeldiği bir zamanda, Osmanlı İmparatorluğu Hükümeti ile kendi ülkesi arasında istikrarlı ve uzun süre dayanacak bir temel üzerinde karşılıklı iyi anlaşma sağlayacak ilişkiler kurmak için benimsenmesi gereken önlemleri, tartışmaya ve incelemeye" hazır olduğunu belirtti.

İngiltere'nin, uzak durmasına rağmen, İstanbul'daki prestiji hiç düşmedi ve basın Londra'yla iyi ilişkiler kurmanın gerekliliğini vurgulamaya devam etti.

1911-1912 yıllarında İstanbul bütünüyle tecrit edilmişti. 1912 Ekiminde Balkan Devletleri ittifakı saldırıya geçince durum daha da kötüleşti. Osmanlı yönetimi, imparatorluğun varlığını tehdit eden daha tehlikeli bir olayın üstesinden gelebilmek için İtalya ile barış imzalamaya zorlandı.

Avrupa'ya diplomatik bir jest olmak üzere 29 Ekim 1912'de sadrazamlığa İngiliz yanlısı ve İttihatçı muhalifi Mehmed Kâmil Paşa getirildi. (İttihatçılar, Halâskâr Zabitan Grubu'nun askerî müdahalesiyle Temmuz 1912'de iktidardan uzaklaştırılmışlardı.)

7 Kasım'da, Kâmil Paşa, Sir Edward Grey'e İngiltere'nin "dinî yönden halifeye kuvvetle bağlı yüz milyon Müslümanı yönettiği"ni hatırlatan bir mektup yazdı. İngiltere'nin Kırım Savaşı'nda Ruslara karşı Osmanlı İmparatorluğu'na nasıl yardım ettiğini hatırlatarak İngiltere'nin müttefiki Rusya'yı, amacı Türkiye'yi zayıflatmak olan bir savaştan caydırmasını istedi. Mektubu örtük bir tehditle bitiyordu:

"Eğer Osmanlı Devleti İngiliz-yanlısı siyaseti bırakıp başka bir gücün (yani Almanya'nın) siyasetini benimserse, bu İngiltere'yi yalnızca zarara ve kayıplara uğratır. Öte yandan Osmanlı Devleti ne kadar güçlü olursa İngiltere bundan o kadar kazanacaktır; Osmanlı Devleti zayıfladıkça İngiltere genişletmek zorunda olmadığı çıkarlarını da kaybedecektir."

Grey, Kâmil'in ricalarına, tezlerine tamamen duyarsız kaldı. Kâmil'i yatıştıracak ya da destekleyecek hiçbir söz söylemeden, geleneksel toprak bütünlüğü siyasetinin artık raftan kaldırılmış bir konu olduğunu, Bâbıâli, eğer halen elinde tutabildiği topraklardan da olmak istemiyorsa, ki burada başkent kastediliyordu, Edirne'yi Bulgarlara teslim etmeliydi. Oysa Edirne'yi veren bir Türk kabinesi zaten yaşayamazdı; Kâmil Paşa'nın böyle yapacağı korkusu İttihatçıları 23 Ocak 1913'te onu devirip bizzat iktidarı ele almalarına yol açtı.

Balkan savaşlarında yürütülen diplomasi, İttihatçılarda Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü eğer Türkler kendileri koruyamazsa, bundan böyle Avrupa'nın bu yolda hiçbir

TRABLUSGARB SAVAŞI: İtalya'nın 5 Kasım 1911'de Trablusgarb ile Bingazi'yi işgal etmesi üzerine başlayan bu savaşta İttihatçılar İngiltere'ye yönelmek zorunda kaldılar. Onlar için önemli olan İngiltere ile diğer İtilaf devletleri arasındaki bağların güçlendirilmesiydi. Bu sayede yalnızlıktan kurtulunacağı yolunda umutlar vardı. Ama sonuç yine umdukları gibi olmadı.

müdahalede bulunmayacağı düşüncesini pekiştirdi.

İttihatçılar, toplumun kendi güçlerine güvenmesi gerektiğini vurgulayarak orduyu ve donanmayı modern bir savaşa biraz daha iyi hazırlayacak gereçlerle donatmak üzere askerî reformlara giriştiler. Öte yandan onlar da devletlerinin geleceğinin, büyük güç gruplarından birinin desteğine bağlı olduğuna inanmaya başladılar. Tarafsızlık ve tecrit edilme çok tehlikeliydi, bütün bir 19. yy deneyimi, özellikle 1908'den sonrası bunu gösteriyordu.

Böylelikle İttihatçılar bir kez daha, kendilerine daha önce de pek yüz vermemiş olan İngiltere'ye döndüler. Bir ittifak halinde İngiltere'nin büyük donanma gücü en çok aranılacak şeydi.

1913 Haziranında, Londra Elçisi Ahmed Tevfik Paşa Anglo-Türk ittifakı konusunu yeniden açtı. Grey'e Osmanlı Devleti'nin Ekim 1911 tarihli teklifini ve Grey'in buna, Osmanlı Devleti ile İtalya'nın ilişkilerinin yatıştığı bir dönemde tartışmaya hazır olduğu cevabını verdiğini, artık bunun zamanının geldiğini hatırlattı.

Ancak Grey, Türk teklifini bir kez daha geri çevirdi. Bu terslenmeden sonra İttihatçılar bir daha İngiltere'yle ittifaka girmek üzere hiçbir dolaysız girişimde bulunmadılar. İngiltere'nin, Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünün büyük güçlerce garanti edilmesi ve bunun karşılığında uluslararası bir denetim altında tutulması formülünü de geri çevirdiler. Bu İttihatçıların kendilerini bölgenin Japonyası olarak algılamalarına da ters düşüyordu.

Büyük Güçlerin Çıkar Çatışması

İttihatçılar eylem özgürlüklerini korumak için sarfettikleri bütün çabaya rağmen, büyük güçlerin, Osmanlı Devleti içindeki çıkar farklarını, Osmanlı

İTTİHATÇILARA KARŞI: Dört kez sadrazamlık yapan Mehmed Kâmil Paşa, İngiliz yanlısı siyasetiyle tanınmıştır. 2 Ekim 1912'de Şûra-yı Devlet Reisliği'nde bulunurken dördüncü kez sadrazam olan Kâmil Paşa'nın 1911'de İngiltere Kralı V. Georges ile görüşmek üzere Mısır'a gitmesi ağır eleştirilere hedef olmuştu. Sadrazam olduğunda bu kez de Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğü konusunda İngilizlerden bir şeyler beklemesi İttihat ve Terakki yönetimi tarafından hoş karşılanmıyordu. Sonunda Kâmil Paşa 23 Ocak 1913'te yapılan Bâbıâli baskını ile düşürüldü.

LONDRA ELÇİSİ: Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünün korunması sorunu Balkan Savaşı'ndan sonra gündemden hiç inmedi. Devletin kalıcılığının mutlaka büyük bir güçle sağlanacağına inanan İttihatçılar için tarafsızlık ve tecrit edilme çok tehlikeli bir şeydi. Bu nedenle Londra Elçisi Ahmed Tevfik Paşa Türk-İngiliz ittifakını Sir Edward Grey'e sık sık hatırlatmasına rağmen aldığı cevaplar olumsuzdu. İngiltere toprak bütünlüğünün garanti edilmesine karşılık uluslararası bir denetim getirmek istiyordu. Solda Ahmed Tevfik Paşa, sağda Sir Edward Grey.

çıkarları karşısında kolayca giderdiklerini görmeye başladılar.

1913-14 arasında büyük güçler arasındaki pazarlıklar imparatorluğu fiili nüfuz bölgelerine ayırarak parçalamak sonucunu doğurmuştu. Bağdat demiryolu konusunda varolan görüş ayrılıklarını da gideren Haziran 1914 tarihli İngiliz-Alman Antlaşması üzerinde görüşlerini belirten Almanya'nın Londra Elçisi Prens Lichnowsky: *"Terim sultanın haklarını gözetmek açısından açıkça kullanılmamış da olsa bu anlaşmanın gerçek amacının Küçük Asya'yı nüfuz alanlarına bölmek"* olduğunu söylüyordu.

Bu belgelerin dili ne denli dikkatli ve diplomatik olursa olsun, İttihatçılar tehlikeyi sezebiliyordu. Ayakta kalmak istiyorlarsa, diplomatik tecrit edilmişliklerine son vermeliydiler. Bir kez daha ve bu kez Rusya ve Fransa aracılığıyla Üçlü İtilaf'a yöneldiler.

İttihatçıların, Türk toprakları üzerinde tarihî emelleri olan, imparatorluğun "geleneksel düşmanı" sayılan Rusya'ya dönüp ittifak teklif etmeleri tuhaf görülebilir. Ancak teklif daha yakından incelenip, bunun Rusya'nın müttefikleri olan İngiltere ve Fransa'ya ulaşmak gibi daha geniş bir hedefin parçası olduğu görülürse, atılan adım çok da şaşırtıcı değildir. Daha da önemlisi bu olayın bir öncesi de vardı: Bâbıâli, Fransa'nın Kavalalı Mehmed Ali Paşa'yı desteklemesine karşı, Rusya'yla 1833 Hünkâr İskelesi Antlaşması'nı imzalamıştı.

1914 Mayısında Talat Bey, İstanbul ile St. Petersburg arasında bir anlaşma yapılmasını önermek üzere Çar Nikola'nın Kırım-Livadia'daki yazlık sarayına giden bir delegasyonun başkanlığını yapıyordu. Bu yakınlaşmanın zemini 1914 Şubatında Ermeni reformu için bir antlaşma imzalanması ve Mart ayında bir Türk-Rus dostluk cemiyeti kurulmasıyla hazırlanmıştı. Londra'da Tevfik Paşa şu gözlemlerde bulunmuştu: *"Osmanlı Devleti o günkü koşullar altında bütünüyle bir Asya devletiydi ve özellikle Rusya ile bir anlayış ortamına varmak zorundaydı. Osmanlı Devleti Anadolu'daki en uzun sınırı Rusya ile paylaşıyordu, bu yüzden Rusya ile iyi ilişkiler kurmak zorundaydı."*

10 Mayıs 1914'te Talat Bey, Çar'la yaptığı görüşmede şunları söyledi: *"Burada yalnızca bir nezaket görevini değil, siyasi bir görevi de yerine getirmek için bulunuyoruz. Misyonumuz barış ve dostluktur. Rusya'yla aramızda mümkün olabilen en samimi anlayışa varmayı diliyoruz."*

Çar II. Nikola'nın *"Türkiye'nin Almanlara bağımlı bir duruma düşmesine Rusya'nın izin vermeyeceğini"* belirtmesine karşılık Talat kendisine *"Osmanlı Hükümeti Almanya'dan teknik yardım almak zorundadır, ama hiçbir siyasi taviz vermemek konusunda da kararlıdır. Ne var ki bu ilişkiyi başarıyla yürütebilmesi için Rusya'nın dostluğuna güvenmesi hayati önem taşımaktadır"*, sözleriyle ikna etmeye çalıştı.

Talat'ın attığı bu adım çıkmaza girdi. Dışişleri Bakanı Sazanov tarafından kendisine şunlar söylendi: *"Rusya'nın Türkiye ile ilgili siyaseti İngiltere ve Fransa ile varılan anlaşma çerçevesinde oluşmuştur, bu iki müttefikin onayı olmadan Rusya'nın Türkiye ile teke tek bir anlaşmaya varması mümkün değildir."* Bundan sonra tartışmanın yürütülmesi İstanbul'daki elçi Giers'e bırakıldı; böylece bu girişimden de bir sonuç alınamadı.

İttihatçıların Üçlü İtilaf'la bir anlaşma sağlamak üzere son girişimleri Fransa'ya dönmek oldu. İzledikleri yöntem Rusya'dakinin benzeri idi. İstanbul ve Paris'te Fransız-Türk dostluk cemiyeti kuruluyor, İstanbul kolunun başına Cemal Paşa getiriliyordu. Basında iki ülke arasında daha sıkı ilişkiler kurulması yolunda yazılar yazılması teşvik edildi. Bahriye Nazırı olan Cemal Paşa, 1914 yazında donanma manevralarını izlemek üzere Fransa'ya da-

vet edildi, ancak daha sonra anılarında belirttiği gibi asıl amaç onu Fransız yönetici çevreleri ile tanıştırmaktı.

Merkez-i Umumi Cemal Paşa'dan daveti kabul etmesini ve bu fırsatı Fransızlarla bir anlaşma zemini sağlamak üzere tartışmalarla değerlendirmesini istedi. Cemal, Fransa Başbakanı ve Dışişleri Bakanı Rene Viviani'yi, Rusya'ya yapacağı geziden tam iki gün önce 13 Temmuz 1914'te Quai d'Orsay'de ziyaret etti. Fransız Hükümeti, 28 Temmuz 1914'te Arşidük Ferdinand'ın suikastından sonra bütün Avrupa'yı meşgul eden bunalımlı günlerde, tıpkı Rusya gibi aynı diplomatik ve bağlayıcı olmayan cevabı verdi. Cemal'in görüşleri "müttefiklere bildirilecek, onlarla ortak bir görüşe varıldıktan sonra elçiye (İstanbul'daki) gerekli talimatlar verilecekti. Ne yazık ki o an için Fransa Hükümeti tek başına herhangi bir karar veremezdi".

Fransızlar, Cemal Paşa'nın girişimini sonuçsuz bıraktı. Cevapları olumlu olsaydı, büyük bir ihtimalle Merkez-i Umumi'deki bütün fraksiyonlar bunu kabul edecekti. Enver Paşa'nın önderliğindeki Alman yanlıları denilen kişiler bile bu Üçlü İtilaf girişimlerini benimsemiş görünüyorlardı. Ancak Cemal'in Paris temasları sonuçsuz kalınca, 22 Temmuz'da, Enver Alman elçisine başvurdu ve geri çevrildi. Wangenheim'ın olumsuz cevabı varolan siyasi belirleyiciler ile uyum içindeydi. Bu da öteki büyük güçler gibi Almanya'nın da Osmanlı Devleti ile bir ittifak yapmakla ilgilenmediğini gösteriyordu. Ancak suikastten sonra bunalımın derinleşmesi ve Almanya'nın savaşa girme kararını vermesinden sonra Berlin, siyasetini değiştirerek Wangenheim'a İstanbul'da tartışmaları sürdürmesini bildirdi.

Alman Siyasetine Yöneliş

Osmanlı Devleti'nin ittifak teklifinin ana hatları, 28 Temmuz'da elçiye sunuldu. Berlin, Sırbistan-Avusturya çatışması nedeniyle Rusya ile Almanya arasında bir savaş çıkmazsa, bu anlaşmanın kendiliğinden düşmesini teklif etti. Said Halim Paşa bu teklifi Osmanlı çıkarları açısından sakıncalı bularak reddetti. Berlin, Osmanlı Devleti'nin koşullarını kabul etti ve antlaşma, 2 Ağustos 1914'te Almanya Rusya'ya savaş ilan ettikten bir gün sonra imzalandı.

Osmanlı Devleti bu ittifakı imzalamakla çok büyük bir gaf mı yaptı? Tarafsız kalıp, savaşa girmekten kaçına-

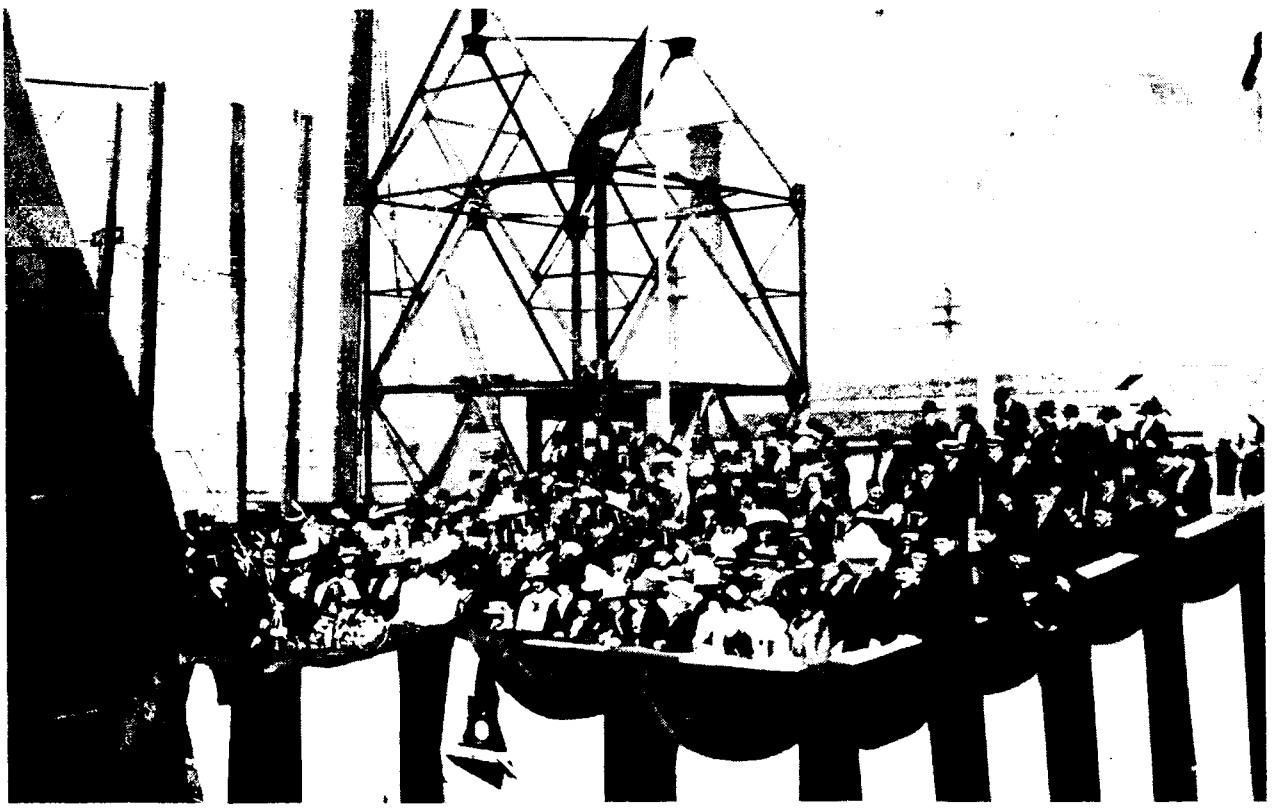
BİR ADIM DAHA: *İttihat ve Terakki'nin Üçlü İtilaf'a yönelik siyasetinin bir diğer yanı da Çarlık Rusyası ile olan ilişkilerini geliştirmekti. 1914 Mayısı'nda Talat Paşa başkanlığında Kırım'a giderek Çar Nikola ile görüşen heyet, böyle bir yakınlaşmayı sağlamak amacındaydı. Ancak atılan bu adım da bir sonuç vermedi. Yukarda Petersburg'taki Türk heyeti.*

bilir miydi? Büyük güçler Osmanlı Devleti'nin tarafsızlığını tanıyacaklar mıydı, yoksa tıpkı Yunanistan ve İran'da olduğu gibi, büyük güçlerin entrikalarını çevirdikleri bir oyun bahçesi mi olacaktı? Bu sorular akademik sorulardır, çünkü özellikle Balkan felaketinden sonra İttihatçıların psikolojisini hesaba katmamaktadır. Bir otoritenin belirttiği gibi İttihatçılar "iki büyük Avrupa güç grubu arasında tek başlarına ayakta duramayacaklarına" inanmışlardı. Tarafsız kalırlarsa sürekli olarak savaşçı devletlerin "her an yeni bir anlaşmaya varıp Türkiye'nin cebinden birbirlerine armağan dağıtacakları" korkusu içinde yaşayacaktı. Ancak İttihatçılar yaptıkları ittifakın kendilerini derhal bir savaşa sokmak üzere bir bağlayıcılığı olduğunu da düşünmüyorlardı. Sürekli Alman baskısına rağmen savaşa girmeyi reddettiler; en sonunda Almanların entrikaları ve göz yummaları sayesinde savaşa sürüklendiler; Enver Paşa'nın önderliğinde.

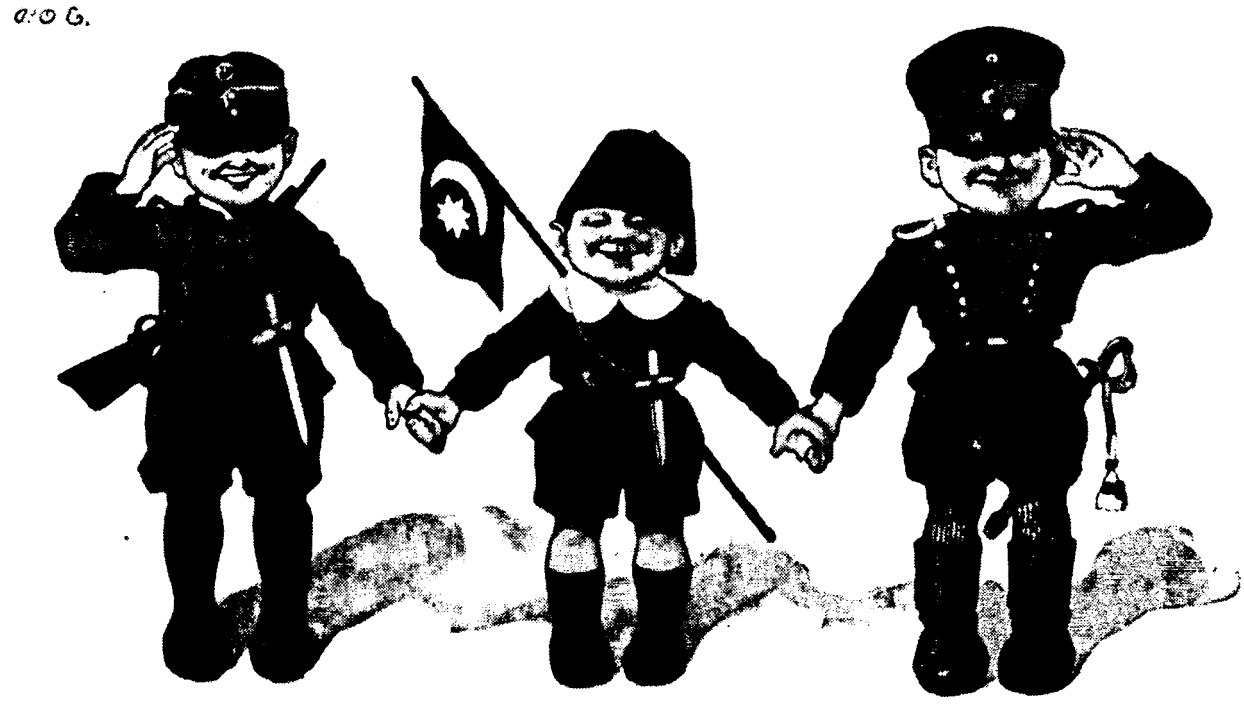
Gene de Almanlarla yapılan ittifaka göre, Osmanlıların savaşa girmesi zorunlu değildi. Özellikle eğer Üçlü İtilaf güçleri ve özellikle İngiltere, İttihatçılara biraz daha düşünceli davransaydı bu sonuç hiç doğmayabilirdi. İngilizler, Osmanlı Devleti için inşa edilen, ancak parası ödendiği halde sonra el konulan Sultan Osman ve Sultan Reşat gemileri sorununda yanlış davrandılar. Alman belgeleri, 1 Ağustos'ta, yani ittifak imzalanmadan bir gün önce Enver ve Talat'ın gemileri Alman bölgelerine göndermeyi teklif ettiğini gösteriyor. Bazı bilim adamlarına göre bu durum, İngiltere'nin gemilere el koyma kararını haklı çıkarıyordu. Ancak gayrıresmî İngiliz kaynakları, Londra'daki Osmanlı Elçiliği'nin daha o zaman, gemilerin teslimini düşmanlıkların sona erdiği bir tarihe kadar ertelemeyi teklif ettiğini açıklıyor. Lord d'Abernon anılarında şöyle yazıyor: *"Bunun yerine Osmanlı Hükümeti'nin yaptığı ödeme bir cumartesi günü (1 Ağustos 1914) kabul edildi; ertesi gün Osmanlı Hükümeti'nin hiçbir resmî yetkilisine haber verilmeden, gemilere el kondu. Bu, Türklerin hiçbir zaman unutamayacağı bir olay oldu"*

Gemi sorunu Türkleri de memnun edecek bir biçimde çözümlenseydi, öyle görünüyor ki Goeben (Yavuz) ve Breslau (Midilli) olayı çok başka bir yönde gelişebilirdi. Ama Balkan yenilgisinden sonra İngiliz Hükümeti, Osmanlı Devleti'ni ciddiye almıyordu. İki Alman gemisi Osmanlı donanmasına sözde katıldıktan sonra bile, Churchill'in biyografi yazarı Martin Gilbert'in yorumuna göre, *"Potansiyel bir Türk düşmanlığının ipuçlarının görünmesi Whitehall'ü etkilemişti. Dışişleri, Osmanlı Devleti'nin savaşa girerek imparatorluğun dağılması riskini göze alacağına hiçbir şekilde inanmıyordu".*

Osmanlı Devleti'ne karşı şımarıklıkları yüzünden Üçlü İtilaf, Bâbıâli'nin mali iflasını giderecek hiçbir yardımda bulunmadı. Oysa 23 Ekim 1914'te aşa-



EL KONULAN İKİ GEMİ: *Osmanlı Devleti'nin Almanya ile ittifak imzalamasından sonra olaylar hızlandı. İngiltere'nin savaş hazırlıklarını öne sürerek daha önceden parası ödenmiş Reşadiye ve Sultan I. Osman adlı gemilere el koyması çok büyük tepkiler yarattı. Kimi yazarlara göre eğer İngiltere böyle bir davranışta bulunmasaydı, Goeben (Yavuz) ve Breslau (Midilli) olayı çok başka bir biçimde seyredecekti. Resimde Reşadiye'nin denize indiriliş töreni.*



"SEVİMLİ" İTTİFAK: Osmanlı Devleti Almanya'nın sürekli baskısına karşın savaşa girmeyi reddediyordu. İmzalanan ittifaka göre de Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi zorunlu değildi. Ancak Üçlü İtilaf'ın tutumu, İttihatçıların tarafsız kalınması halinde ayakta durulamayacağına inanmış olmaları ve daha birçok etken savaşa katılma yollarını açtı. Yukarda Almanya'da basılan ve Almanya, Avusturya ve Osmanlı Devleti arasında kurulan ittifaka çağrıyı taşıyan bir kartpostal.

ğıdaki mektubu Grey'e yazan İngiliz elçisi, durumun ne kadar tehlikeli olduğunu biliyordu: *"...Ülke mali yönden yıkım içindedir, işleri yürütmek için para zorunlu."* Belki o da, Cavid Bey gibi, para olmazsa ordunun seferberlik yapamayacağına, böylelikle savaş tehlikesinin atlatılacağını düşünüyordu. Buna karşı öbür seçenek, borcu Almanlardan almak ve onların öne sürdüğü koşullarla savaşa girmekti. Mali iflasın, Osmanlı siyasetini Almanlarınkine bağımlı kılan en can alıcı etmen olduğu sonucuna varmak oldukça akla yatkın görünüyor.

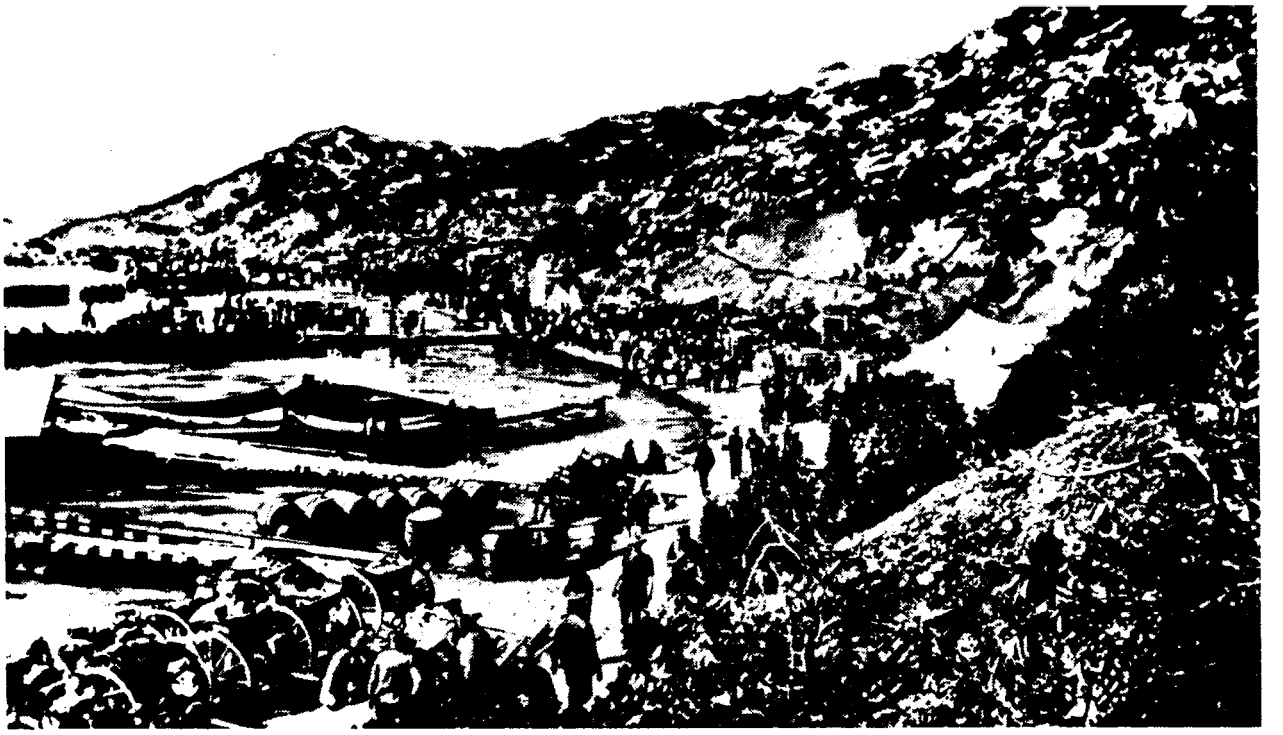
İttihatçıların Almanlarla ittifak yapmalarından ve özellikle 1914 Kasımında Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesinden sonra, her ne kadar savaş ilerledikçe tarafsız ABD ile ilişkiler gitgide önem kazandıysa da, dış politikası ve diplomasisi tamamen müttefikleriyle ilişkilerinin belirlediği sınırlar içinde kaldı. Garip bir biçimde Avrupa savaşı, İttihatçılara büyük güçlerle teke tek ilişkilerinde daha özerk olmasını sağladı; 1 Ekim 1914'te kapitülasyonların lağvedilmesi bu yeni özgürlüğün bir ifadesiydi. Bu adım bütün büyük güçlerin, hatta müttefiki Almanya'nın bile protestolarına yol açtı.

İlerleyen Savaş

1914 Kasımında Osmanlı Devleti bir kez savaşa girdikten sonra, siyaset ittifakın genel gereklerine göre belirleniyor ve Türkiye'nin çıkarları Avusturya ve Almanya'nın çıkarlarına bağımlı kılınıyordu. Böylece 1914 Aralığında Enver Paşa Avusturya cephesindeki Rus baskısını hafifletmek üzere Kafkasya'ya gönderildi. Ama 1915 Ocağı kadar erken bir tarihteki Sarıkamış felaketinden sonra, Bâbıâli İngiltere'ye ayrı barış teklifleri ile yaklaştı. Selanik ve Dedeağaç'a kuryeler gönderdi. İngilizler ise buna karşılık Boğazlar'ın derhal açılmasını emretmekle kalmayıp savaş boyunca İstanbul'u işgal etmek için izin bile istediler. Bu tartışmalar sürerken, 19 Şubat'ta İngiliz donanması, Çanakkale saldırısının başladığının işareti olarak Seddülbahir ve Kumkale tabyalarını bombalamaya başladılar. Bunu izleyen dört yıl boyunca Bâbıâli ile Üçlü İtilaf arasında gayrıresmî birçok görüşme olduysa da hiçbiri sonuca varamadı.

1915 İttihatçılar için tehlikeli bir yıldı. İki cephede birden, Çanakkale'de İngiliz ve Fransızlarla, Doğu Anadolu'da Rusya ile savaşmak zorunda kaldılar. Diplomatik olarak 1915 Mayısında İtalya Almanya'ya karşı savaş açınca durum daha da kötüleşti. O sıralarda, Üçlü İtilaf'ın Çanakkale saldırısı derhal bir yenilgi ve İstanbul'un teslimi anlamına geliyordu. Yine fedakârlığı Bâbıâli yaptı, 1915 Eylülünde Trakya'daki küçük bir toprak parçasını Sofya'ya vererek tarafsız Bulgaristan'ı Sırbistan'a karşı savaşa sokmaya çalıştı.

Üçlü İtilaf'ın Çanakkale'de yenilgiye uğramasıyla, 1916 Ocağında durum bütünüyle değişti. İttihatçıların morali düzelmiş, müttefikleri ile ilişkilerinde, kendilerinin küstah ve şoven olarak tanımlanmasına varan yeni bir güven duygusu gelmişti. Bu değişiklik, Osmanlı Devleti'nin savaşta müttefiklerine önemli bir katkıda bulunduğu ve böylece eşit muameleye hak kazandığı, kendi çıkarlarına önem verilmesi gerek-



tiği duygusundan kaynaklanıyordu. Örneğin, Hüseyin Cahit (Yalçın) Mayıs 1916'da Almanya'ya giden bir delegasyona başkanlık edecekti, çünkü Alman yanlısı siyasetin şiddetli bir muhalifi olarak tanınıyordu.

Almanlar Eylül 1916 tarihli Osmanlı-Alman Antlaşması'nın ek bölümünü imzaladıklarında Osmanlı Devleti'ne eşit statü tanıma tavizini hiç değilse kâğıt üzerinde verdiler. Birinci madde, taraflardan birinin topraklarının düşman tarafından işgal edilmiş olması halinde, bu iki ülkenin barış antlaşmasını imzalamayacağını hükme bağlıyor, ikinci madde her ikisinin de ayrı ayrı barış yapamayacağını söylüyordu. Eğer Almanlar birinci maddeye uygun davransalardı, Osmanlı Devleti'nin lehine olacaktı. Oysa Almanlar, 1918 Martında Bolşevikler'le Brest-Litovsk Antlaşması'nı imzalayarak buna uymadıklarını belirttiler. Ancak Osmanlı haklarının tanınması, İstanbul ile büyük güçler arasındaki büyük bir değişikliğe işaret eder. Böylelikle en sonunda 1917 Ocağında onaylanan Osmanlı-Alman Antlaşması şu hakları tanıyordu: 1) Kapitülasyonların kaldırılması, 2) Paris (1856) ve Berlin (1878) antlaşmalarının yürürlükten kaldırılması, 3) Lübnan'ın ayrıcalıklarının kaldırılması.

Osmanlı Devleti için bunun anlamı şöyleydi: Büyük güçlerden hiç değilse Almanya, içişlerine müdahale olmadan yaşama hakkını tanıyordu ve ilişkilerini uluslararası yasalara göre düzenliyordu.

İttihatçılar, bağımsızlıklarını, gittikçe Almanya'ya daha düşmanlaşan ABD ile iyi ilişkilerini koruyarak da gösterdiler. Elçi Elkus, Washington'a çektiği bir telgrafta (11 Şubat 1917) şunları söylüyordu: "*...Hatta Amerika ile Almanya arasında gerginlikler artarsa, Türkiye'nin Amerika'ya savaş açmayacağı söylentileri bile dolaşıyor.*" 22 Şubat 1917'de İttihatçılar Washington'un doğum gününü kutluyorlardı! Boğaz'daki Türk gemileri Amerikan bayrakları çektiler ve Mrs. Elkus'a sultan tarafından Şefkat Nişanı verildi.

1917 Nisanında ABD Almanya'ya savaş ilan edince Alman ve Avusturya elçileri, Cavid Bey ve arkadaşlarının öne sürdüğü güçlü tezlere rağmen İttihatçıların önde gelenlerine, Washington'la ilişkilerini kesmeleri konusunda ağır baskı yapmaya başladılar.

Nasıl Bir Barış?

Nisanda Rusya'da devrimin patlak vermesinden sonra, Osmanlı ordusu gene güçlenmişti. O sıralar Rusya'nın çökmesinin Osmanlı Devleti'ne birçok kazanç sağlayacak erken bir barış getireceği umuluyordu. Bu müttefiklerle sıkı durmayı ve eşit ortak statüsünü korumayı haklı çıkarıyordu. 1917'de Osmanlı Devleti'nin yaptığı savaşın amacı, Almanların Türklere Arabistan ve Mısır'da kaybettikleri toprakları geri almasında yardımcı olacağı inancına dayanıyordu. Başka türlü barış olamazdı.

Rusya'da durum kötüleştikçe, özellikle 1917'de Lenin ve Bolşevikler iktidara gelince, Osmanlı Devleti'nin umutları güçlendi. Doğu cephesindeki savaş sona erdi ve Osmanlı orduları Anadolu'da kaybedilen toprakları geri almak, Kafkasya'dan toprak elde etmek üzere ilerlemeye başladı. Rusya'yla yapılan ateşkes anlaşması, geleceğe ilişkin umutlar barındırıyordu. 1918 Martında Brest-Litovsk'la, Türkler bazı kazançlar elde etti: 1878'de Rusya'ya verilen Kars ve Ardahan geri alındı. Ama İttihatçılar bundan daha fazlasını bekliyorlardı. Rusya'nın Karadeniz filosunu ve Kafkaslar'da petrol bakımından zengin olan Bakü bölgesine kadar uzanan bir nüfuz alanı istiyorlardı. Ancak bu bölge, emperyalist Almanya için Osmanlılara bırakılamayacak kadar önemliydi. 1918 Temmuzunda Alman elçisi Bernstroff Berlin'e şöyle yazıyordu: "*Kafkas sorununda ani-*

ÇANAKKALE: Osmanlı Devleti 1915'te Çanakkale'de İngiliz ve Fransızlarla, Doğu Anadolu'da Ruslarla çarpışmak zorunda kaldı. Üçlü İtilaf'ın Çanakkale'de yenilmesi Türk-Alman ilişkilerinde de değişiklik yaptı, Almanlar Türklere eşit statü tanıdılar. Çanakkale Savaşı daha birçok yönüyle de uluslararası platformda etkiler yarattı. Yan sayfada, bu savaşta çıkarma yapan Anzak birlikleri, üstte Seddülbahir önünde demirlemiş gemiler.

den cephe değiştirmemiz bizi burada çok sıkıntılı durumlara soktu. Türklerin müttefiki olarak onlara, kendilerini siyasi bakımdan aşağı saydığımızı ve toprak vermeye layık bulmadığımızı anlatmak kolay değil."

Almanya'nın (ve Avusturya'nın) müttefiklerine karşı tutumlarını özetleyen bu alıntı, Türkler arasında büyük bir tepki yarattı. Ancak şikâyet etmekten başka bir şey yapacak güçleri yoktu. Örneğin Celal Nuri (İleri) şöyle yazıyordu: *"Almanya, bizim ulusal idealimize katkıda bulunursa, bizden çok şey bekleyebilir. Alman siyasetçileri bilmelidirler ki şu psikolojik anda, Almanya'nın da yerine getirmesi gereken bir ödev vardır ve biz Almanya'dan bunu bekliyoruz."*

Almanya, Türklerin duygularını anlayabilecek, onun fedakârlıklarının karşılığını verebilecek ya da savaş boyunca iyi işbirliği gösterebilecek durumda hiç değildi. Bu kadarla da kalmayarak, Berlin açıkça müttefiki aleyhine davranıyor gibiydi. 27 Ağustos 1917'de imzalanan Brest-Litovsk Antlaşması'nda da Osmanlı Devleti aleyhinde bir hava vardı. Almanya, elde edilen petrolün yüzde yirmi beşinin kendisine satılması koşuluyla Bakü'yü Ruslara teslim ediyordu. Bakü petrol alanlarını korumak amacıyla Almanya, Ermenistan, Kars, Ardahan ve Batum bölgesi dışında Kafkasya'da askerî harekât yapan hiçbir üçüncü güce (yani Osmanlı Devleti'ne) yardımda bulunmayacaktı ve Bakü'nün yakın çevresinde askerî harekete girişen bir üçüncü güce *karşı çıkacağını* vaad etti.

Ahmed Emin (Yalman), 2 Eylül 1918'de *Vakit*'te çıkan yazısında varılan antlaşmayı *"Hayatımda gördüğüm en büyük dolandırıcılık. Almanya'nın sadık müttefikini arkadan vuracağını ve bir ittifakın gerektirdiği görevleri böylesine garip bir biçimde yorumlayacağına asla inanamazdım"* sözleriyle yorumlarken birçok Türkün duygusunu dile getiriyordu. İttihatçılar antlaşmadaki Alman tehdidine hiç kulak asmadan 17 Eylülde Bakü'yü ele geçirmeye çalıştılar. Ancak bütün bunlar çok gecikmiş eylemlerdi.

Eylül sonuna gelindiğinde, Bulgaristan Fransa ile ateşkes imzalayıp savaştan çekilmişti. Berlin'den dönüşünde Sofya'dan geçen Talat Paşa ateşkes olduğunu öğrendi ve Türkiye'nin artık daha fazla savaşamayacağını anladı. 6 Ekim 1918'de İzmir Valisi Rahmi Bey, İngilizlerle bir ateşkesin koşullarını görüşmek üzere, Atina'ya kuryeler gönderdi.

Ama İngilizler sunulan teklifleri kabul etmediler; ayın sonuna doğru kendi tekliflerini verdiler ve sonunda Mondros'ta 30 Ekim 1918'de ateşkes, Osmanlı delegasyonu tarafından imzalandı. Bu olay, 1908-1918 dönemi Jön Türk-İttihatçı dış siyaset ve diplomasisinin sonuna işaret eder.□

II. Abdülhamid'in Dış Politikası

Selim Deringil

1876-1908 yılları arasındaki Osmanlı dış politikasının en temel ilkesi "devletin kendi haline kalması" özlemi olarak verilebilir. Sultan II. Abdülhamid'in sürekli yaklaşıp yok olan bir serap gibi peşinden gittiği amaç bu olmuştur. Bu amaca ulaşmak için harcanan çabayı anlayabilmek için üç ana sorunun kavranması gerekmektedir. Birincisi Osmanlı sultanının siyasî alanda dış müdahaleyi en aza indirmeye çalışmış olduğudur. İkincisi devletin ve toplumun yaralarının sarılması için barış ve tarafsızlığın zorunluluğunu idrak etmesidir. Üçüncüsü iç ve dış politikanın bu dönemdeki birlikteliğidir. Bu çerçeve içinde hareket eden II. Abdülhamid "demokratik" olmayan ve daha ziyade "otokratik" bir devlet ve toplum anlayışına sahipti. Amaçlarına ancak kendi yöntemleriyle vasıl olabileceğine ve devlet otoritesinin kendi şahsıyla kaim olduğuna inanan sultan, ondan önceki hükümdarların aksine herhangi bir sadrazam veya hariciye vekiline "Vekâlet-i Mutlaka"yı bahşetmekten çekinmiştir. Bu anlayış dış politikayı bizzat yürütmesine yol açmıştır.

İlk Yıllar

Genç sultanın dış ilişkilerde dizginleri tam anlamıyla eline alması iki yıl kadar sürmüştür. 1876-1878 yılları imparatorluk için yıkım yıllarıdır. Tarihinin en büyük felâketlerinden olan Osmanlı-Rus Savaşı Osmanlı Devleti'ni yok olma raddesine getirmiştir. Büyük ölçüde Osmanlıların böyle bir savaşı kazanabilecekleri yolundaki İngiliz telkinlerinin yardımıyla başlatılan çarpışmaların sonucu Rus kuvvetleri Ayastefanos (Yeşilköy)'a kadar gelmişlerdi (3 Mart 1878). Sultanın dış politikada ilk deneyimlerini İngiltere'nin boş çıkan bu vaadleri oluşturmuştu. İstanbul perişan Rumeli göçmenleriyle dolmuş, "hayırhah" amaçlarla gelen İngiliz donanması payitaht önlerine demir atmıştı. Bu olaylar silsilesi Abdülhamid'in mutlak idaresini başlatmasına yol açmıştır. İki yıl sonra Kanun-ı Esasî'nin "rafa kaldırılışıyla" ilgili olarak İngiliz Sefiri Goshen'in eleştirisine maruz kalan sultan bu olayları gerekçe göstermiştir. Ayrıca özel muhtıralarından bu savaşın etkilerini hayatı boyu taşıdığı anlaşılmakta ve bu savaştan "bir meydan-ı felâket ve ibret" olarak söz edilmektedir. Bu savaş aynı zamanda imparatorluğun nüfus dağılımı açısından da bir dönüm noktasıydı. Rumeli eyaletlerinin çoğunun elden gitmesiyle artık kesin bir "Müslüman çoğunluğundan" söz edilebilirdi.

Berlin Antlaşması'ndan Mısır'ın İşgaline

Osmanlı İmparatorluğu ve ondan kopan ulusların kaderini tayin eden bu konferans 13 Temmuz 1878'de sonuçlandı. Osmanlı Devleti Bosna-Hersek'i, Sırbistan'ı, Karadağ'ı yitirdi. Bulgaristan üçe bölünmüş ve Osmanlı idaresi-

II. ABDÜLHAMİD'İN ÖZLEMİ: II. Abdülhamid'in tüm çabası "devletin kendi halinde kalması"nı sağlamaktı. Bunun için dış müdahaleleri asgariye indirme ve nispeten tarafsız bir politika izlemek istiyordu. Bunun için de zaman kazanmak önemliydi Fakat dış etkenler, büyük devletlerin aralarındaki nüfuz kavgası zaman kazanmayı sınırlı kılıp, dünyayı büyük bir çatışmanın eşiğine getirince, ortaya çıkan siyasal konjonktür tüm dengeleri değiştirdi. Yeni koşullar II. Abdülhamid'in saltanatının sonunu da hazırlayacaktı.

YIKIM YILLARI: "93 Harbi" diye de bilinen 1876-1878 Osmanlı-Rus Savaşı Osmanlı Devleti'ni bir yok olmanın eşiğine kadar getirmişti. Aslında savaş büyük ölçüde İngiliz telkinleriyle başlamıştı. Ancak Osmanlı ordusu bütün cephelerde yenilgiye uğrayınca, imzalanan antlaşmanın sonuçları çok kötü oldu. Resimde General Skobelov komutasındaki Rus askerleri Edirne sokaklarında.

ne sadece Doğu Rumeli bırakılmıştı. Ayrıca Kars, Ardahan ve Batum Ruslara terkedildi. Yani imparatorluk, topraklarının beşte ikisini ve nüfusun beşte birini yitirmişti. Tüm konferans boyunca Osmanlı murahhaslarına hakarete varan bir kayıtsızlıkla davranıldı. Osmanlı başmurahhası Karatodori Paşa'nın merkeze çektiği telgraflar kaderi tayin edilen insanların görüşlerine dahi başvurulmadığı konusunda yakınmalarla doludur.

1880'lerde başlayarak Abdülhamid'in politikasının ana ögesi haline gelen "İngiltere kuşkusu"nun temeli 4 Haziran 1878'de akdolunan Kıbrıs Muahedesi'yle atılmıştır. Giderek güçsüzleşen bir Osmanlı Devleti'nin Rusya'nın Akdeniz'e inmesine engel olamayacağını düşünen İngiltere, bu geleneksel çizgisinden ayrılmamakla birlikte, doğu Akdeniz'i ve kendi ana sömürgesi olan Hindistan'ı emniyete almak için Kıbrıs'ı bir "kale" olarak elde etmeye bakmıştır.

Kıbrıs'a ilaveten Doğu Anadolu'da bir dizi İngiliz konsoloslukları açılacak ve gayrımüslim tebaadan oluşan milis kuvvetleri bölgenin güvenliğini sağlayacaktı. Abdülhamid onu çileden çıkaran bu önerileri İngiliz Sefiri Layard, Sadrazam Sadık Paşa ve diğer bazı Osmanlı ricalinin ısrarları üzerine kabul etmek zorunda kaldı. Ancak sultanın öne sürdüğü koşullar şunlardı: Bu antlaşmanın geçici olduğuna dair Layard'dan yazılı teminat alacaktı. İngiltere Berlin Kongresi'nde Osmanlıyı destekleyecekti. Ayrıca Doğu Anadolu ile ilgili hükümler mümkün olduğu kadar muğlak bırakılacaktı. Fakat İngiltere Berlin'de Osmanlıyı desteklemedikten başka sürekli olarak onu ödün vermeye zorladı. 1877 Savaşı'ndaki İngiliz vaadlerini hatırlayan Abdülhamid için zaman zaman bir saplantı derecesine varacak olan İngiltere kuşkusunun zemini hazırlanmıştı.

Miralay Ahmed Urabi önderliğinde Mısır'da başgösteren Mısır ulusçuluğu, 1882 Şubatında Urabi'yi destekleyen bir hükümetin iktidara getirilmesiyle vücud bulmuştu. Her ne kadar halifeye saygıda kusur etmiyor görünüyorlarsa da hareketin İstanbul'dan kontrol altına alınamayacağı meydana çıktı. İngiltere ve Fransa'nın Mısır'ın içişlerine ve özellikle Süveyş Kanalı'na egemen olma hırslarına karşı yerel bir silâhlı muhalefet oluşmuştu. 1882 Haziran ve Temmuzunda İngiltere Osmanlılara bu hareketi askerle bastırmaları yolunda yoğun baskı yaptı. Abdülhamid Müslüman bir ülkenin Batı baskısı karşısında direniş gösteren unsurlarına karşı güç kullanmaktan kaçındı. Ancak, Mısır'ı işgal etmek için bahane arayan İngiltere Eylül 1882'de Kanal bölgesini ve hemen sonra tüm Mısır'ı işgal etti. Kıbrıs'ın İngiltere'ye geçmesiyle birlikte bu, Osmanlı-İngiliz ilişkilerinde yeni bir dönüm noktasıydı. Her ne kadar ne liberal, ne muhafazakâr hükümetler İstanbul ve Boğazları tümüyle gözden çıkarmamışlarsa da, artık Osmanlı İmparatorluğu bir "ilk savunma hattı", Kıbrıs, Malta, Mısır üçgeni ise "esas savunma hattı" olarak görülmeye başlandı. Bu vurgu farkı Abdülhamid'in önemli yeni kararlar vermesine yol açmış ve Almanya'ya yakınlaşma süreci başlatılmıştır.

Dış Politikada Genel Parametreler

Abdülhamid'in hatıratları ve 1882 ve 1908 arasında kaleme aldırttığı muhtıra-ı hümayûnlar sultanın dış politikasında ana unsurun "İngiltere kuşkusu" olduğunu ortaya çıkarmak-

tadır. İngiltere'nin "dostluğunu" Hindistan'ı iç etmeden Hint nizamlarına karşı uyguladığı politikaya benzeten Abdülhamid İngiltere'nin etkisini başka devletlerle dengelemeye çalıştı. Ancak II. Abdülhamid'in basit bir "denge politikası" uyguladığını söylemek yanlıştır. Dönemin politikası günden güne ayarlanmakla birlikte bazı genel parametrelere kesinlikle bağlıydı ve bunların rehberliğinde tavır ve hareket tayin olunuyordu. Bu parametreler şunlardır: a) Uluslararası ilişkilerde "kutuplaşma" veya "bloklaşmalardan" uzak durmak. b) Diplomasiyi birincil derecede önemli görmek. c) Büyük devletlerle ilişkileri "frenlenebilecek" mertebede tutmak ve sonu belli olmayan ilişkilere girişmemek. d) Mümkün olduğunca savaştan kaçınmak.

Büyük Devletler arasında 19. yy'ın sonunda oluşmakta olan "kamplardan" birine katılınması sürekli olarak çevresindeki devlet ricalince telkin olunmasına karşın Abdülhamid "meslek-i bî-taraflî"de sebat etmeye çalışmıştır. 1882'den sonra İngiltere'nin artık "dünyadaki tek devlet" değil de, "birkaç devden biri" haline gelmesi bu politikaya yardımcı olmuştur.

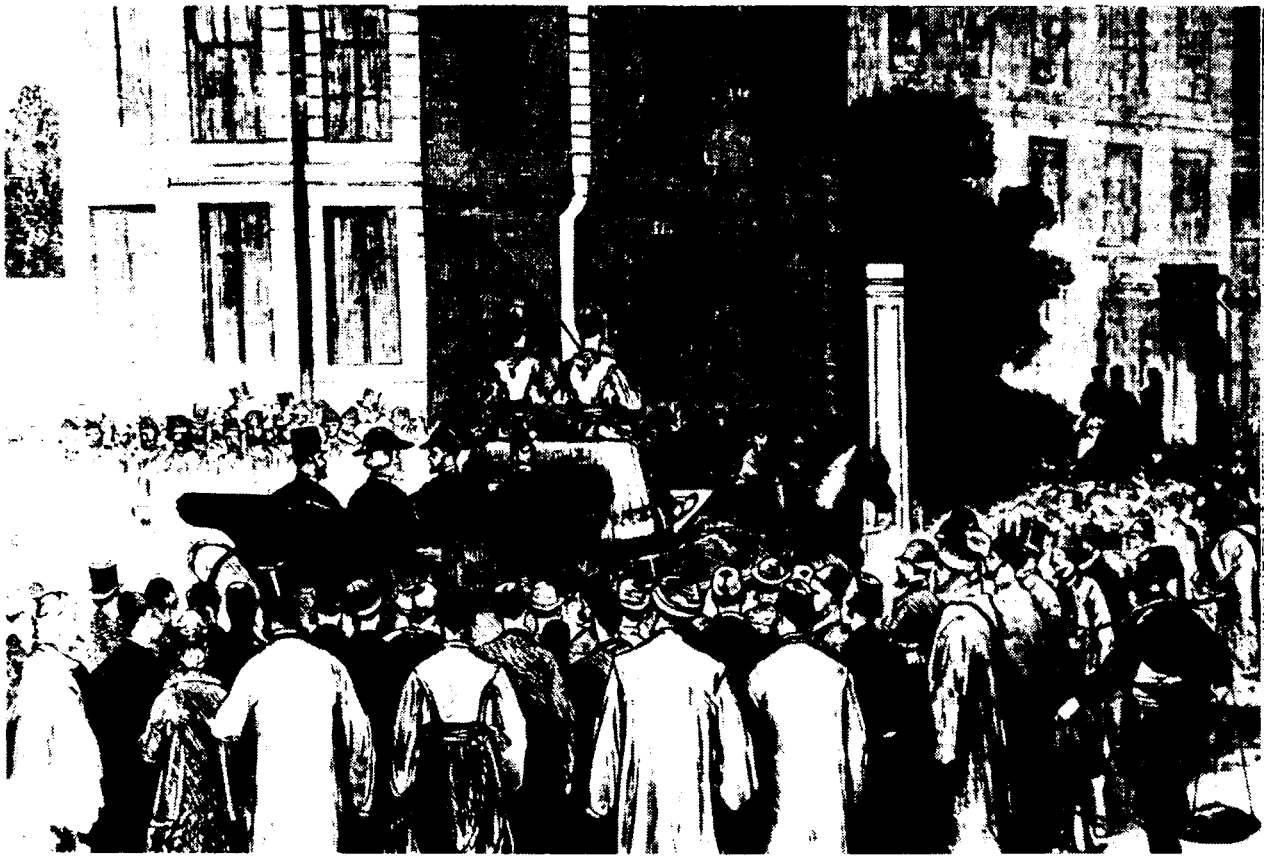
Diplomasinin önemi somut askerî gücün yokluğunda büsbütün ön plana çıkmıştır. Diplomasinin nelere kadir olduğu Berlin Kongresi'nde görülmüş, çarpışan taraflar bol kan ve para akıttıklarıyla kalmışlar, "seyirci" konumundaki devletler ise önemli kazançları diplomasi yoluyla elde etmişlerdir. Dolayısıyla sultan Batı'ya karşı diplomasiyi kullanmış ve sürekli olarak Avrupa ülkelerine "beynelmilel hukuk"u vurgulayan çıkışlar yapmıştır. Tüm uluslararası girişimlerde meşruiyet ögesine önem verilmiş, Osmanlı Devleti'nin "kadim hukuku" (geçmişten kaynaklanan hakları) vurgulanmıştır.

Büyük devletlerle ilişkilerde "dostluğun" kolaylıkla "hamiliğe" dönüşebileceğini bilen Abdülhamid bu tür ilişkilerde bir "ast-üst" anlayışının hâkim olmasından kaçınmıştır.

1877 Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nin çok uzun bir toparlanma devresine ihtiyacı olduğunu görmüş ve elinden geldiğince savaştan uzak durmuştur.

Emr-i Hilâfet ve Panislâmizm (İttihad-ı İslâm)

Berlin Kongresi'nden sonra imparatorluk tebaasında Müslüman çoğunluğun ortaya çıkmasıyla Osmanlı Devleti önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Tanzimat döneminin "Osmanlılık" ideolojisi dinî değil, coğrafî kökenlere göre tebaayı sınıflandırıyor, böylece birlik yaratılacağı umut ediliyordu. Abdülhamid döneminde ise tam tersine dinî temellere göre sınıflandırılan tebaa sultan ve halifenin şahsına bağlı kılınıyordu. II. Abdülhamid'in dine bakışı en başta politikti. Ondan önceki sultanların "halifelik" unvanını yeterince vurgulamadığını düşünüyor ve özellikle Arap eyaletleriyle bağlarını sıkılaştırmayı amaçlıyordu. Bu amaca hizmetten Arap eyaletlerinin ulema ve memurları imparatorluk tarihinde görülmemiş derecede yüksek rütbelere terfi ettiriliyor ve sultanın şahsî hizmetine alınıyordu. Aynı nedenle Arap eyaletlerindeki birçok tekke ve zaviyeye vergi ve asker-



lik muafiyeti tanınıyor ve para yardımı yapılıyordu.

Ancak, Hilâfet kurumunun vurgulanmasıyla Panislâmizm arasındaki farkı gözden kaçırmamak gerekir. "Emr-i Hilâfet" imparatorluğun kendi tebaası olan Müslümanlara yönelik bir politik araçtı. Panislâmizm ise imparatorluğun kendi tebaası olmayan ve çoğu kez Hıristiyan devletlerin sömürgeleri konumunda olan halklara yönelik bir propaganda vasıtasıydı. II. Abdülhamid gibi gerçekçi bir devlet adamının gerçekte ve pratik olarak dünya Müslümanlarını birleştireceğine inandığını düşünmek güçtür. Sultan için "devlet" her zaman "din"den daha önemliydi. Panislâmizm'in önde gelen savunucularından Cemaleddin Efgani'ye mesafeli davranılmış ve devlet hizmetine alınması kendisinin sürekli ısrarına rağmen ertelenmiş, alındığı zaman da talî görevler verilmiştir.

Abdülhamid'in tüm çabaları "devletin kendi haline kalması"nı sağlayıp Osmanlı Devleti'ne ve toplumuna toparlanma olanakları sağlamaya yönelikti. Ancak izlediği politika bir zaman kazanma politikası olmaktan öteye gidemedi. 20. yy'ın başlarında İngiltere, Fransa ve Rusya'ya yaklaşmaya başlamış ve bu da Abdülhamid'i giderek güçlenen bir Almanya'nın nüfuzunu aramaya itmiştir. Ancak sultan Avrupa dengesini bozmayan güçlü, fakat "statükocu" bir Almanya'ya, Bismarck'ın Almanyası'na yakınlık duyuyor ve arada bir mesafe bırakmaya özen gösteriyordu. Fakat koşullar bunun mümkün olmadığını gösterdi. Emsali görülmemiş bir savaşa giderek yaklaşan dünyada saflar keskinleşiyor ve "devletin kendi haline kalması" imkânsızlaşıyordu.□

İNGİLİZ ÇIKARLARI: İngiltere, Kıbrıs için imzaladığı antlaşmadan sonra Doğu Anadolu'da konsolosluklar açarak, bölge güvenliği için imtiyazlar istemişti. II. Abdülhamid bu isteklere karşı çıkmasına rağmen sonunda kabullenmek zorunda kaldı. Amacı Berlin Konferansı'nda İngilizlerin desteğini sağlamaktı. Ancak Berlin'de İngilizler destek yerine Osmanlıları daha fazla tavize zorladılar. Bu ise II. Abdülhamid'in İngiltere'den kuşku duymasına zemin hazırlayacaktı. Yan sayfada, İngiliz isteklerinin kabulünde rol oynayan İngiliz Elçisi Henry Layard bir görüşmeden sonra elçiliğe dönerken, üstte ise Berlin Konferansı'na katılan Osmanlı delegasyonu, (sağdan sola) Sadullah Bey (Paşa), Mehmed Ali Paşa ve Aleksandr Karatodori.

KAYNAKÇA

□ Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul, 1984
□ AKARLI Engin Deniz, "The Problems of External Pressures, Power Struggles and Budgetary deficits in Ottoman Politics under Abdülhamid II (1876-1909): Origins and Solutions", Princeton Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora tezi, 1976
□ B. Abu-Manneh, "Sultan Abdülhamid II and Sheikh Abdülhüda Al-Savvadi" *Middle Eastern Studies*, Cilt 15, Mayıs 1979
□ BOZDAĞ İsmet, *Abdülhamid'in Hatıra Defteri*, İstanbul, 1979
□ ÇETİN Alaaddin-Ramazan Yıldız, *Sultan II Abdülhamid Han: Devlet ve Memleket Görüşlerim*, İstanbul, 1976
□ KEDDİE N., "The Pan-İslamic Appeal:Afghani and Abdülhamid II" *Middle Eastern Studies*, Cilt 3, Ekim, 1966
□ MARDİN Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul, 1983
□ ORTAYLI İlber, *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, İstanbul, 1983
□ SHAW, Ezel and Stanford, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol II, Cambridge University Press, 1977
□ UZUNÇARŞILI İ. H., "İkinci Abdülhamid'in İngiliz Siyasetine dair muhtıra" *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, No VII, 1954

Arşiv Belgeleri:
Başbakanlık Arşivi, Yıldız Esas evrakı
Kısım 39 Evrak 1990 Zarf 131 Karton 116
Kısım 39 Evrak 2465 Zarf 131 Karton 116
Kısım 39 Evrak 84/7 Zarf 84 Karton 124
Hazine-i Evrak, Hariciye Arşivi
Dosya 185 Siyasî-Berlin Kongresi

Tanzimat'tan Lozan'a Kıbrıs Sorunu

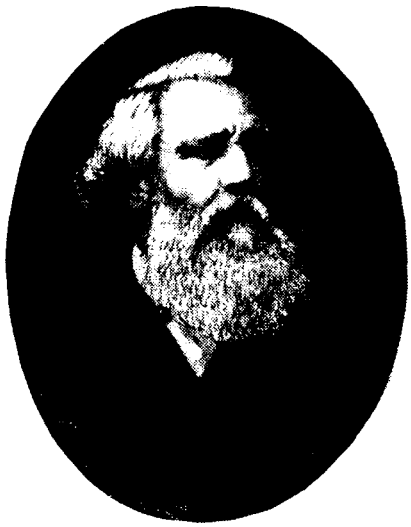
Faruk Sönmezoğlu

Akdeniz'in üçüncü büyük adası olan Kıbrıs, eski dönemlerde birçok medeniyetin bir arada, birbiri ardına varolduğu bir bölgede yer alması dolayısıyla, oldukça eski sayılabilecek bir geçmişe sahiptir. Mısırlılar ile Hititler arasındaki mücadelelerde adı geçmeye başlayan adada, bu dönemden sonra bölgede varolan hemen tüm siyasî ve kültürel birimlerin etkilerini görmek mümkündür. Fenikeliler, Grekler, Asurlar, Persler, Makedonyalılar, Romalılar, Bizanslılar, Araplar, Haçlılar, Templier Şövalyeleri, Lusignanlar, Cenevizler, Memlûkler ve Venedikliler, Osmanlıların adayı ele geçirmelerinden önceki dönemde adada çeşitli düzeylerde etkileri gözlenen medeniyetler, devletler, topluluklar olarak sıralanabilirler.

Kıbrıs'ta Osmanlı Egemenliği

Osmanlı Devleti'nin adaya olan ilgisi, Yavuz Selim'in 1517'deki Mısır seferi sırasında başlamış ve 1571 yılında adanın fethi ile sonuçlanmıştı. Kıbrıs, Osmanlı yönetimi altına girdikten sonra merkezi Lefkoşe olmak üzere Girne, Baf ve Magosa sancaklarını içine alan bir eyalet oluşturulmuş, başına da bir *beylerbeyi* tayin olunmuştu. Ayrıca sonradan, bu eyaleti güçlendirmek üzere Alanya, Silifke, Tarsus ve Sis (Kozan) sancakları da bu eyalete bağlandı. Öte yandan, fethin hemen ardından bir *tahrir* (arazi ve nüfus sayımı) yapılarak Osmanlı toprak düzeni, eski sistemin yerini aldı. Bu dönemden itibaren adada bir Osmanlı-Türk topluluğu oluşmaya başladı. İlkin, fethe katılan askerlerin bazılarına toprak verilerek burada kalmalarının sağlanmasıyla başlayan bu süreç, Anadolu'nun çeşitli yörelerinden gerçekleşen göçlerle devam etmiş, kısa bir süre sonra adada yaklaşık 25 bin kişilik bir Osmanlı-Türk topluluğu oluşmuştu. Öte yandan, adadaki Müslüman olmayan topluluklar da varlıklarını sürdürüyorlardı. Bunlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer eyaletlerinde olduğu gibi burada da, devlet tarafından tüzelkişiliği tanınan çeşitli kuruluşlar oluşturma, bu kuruluşlar aracılığıyla dinî ve kültürel ihtiyaçları için gelir sağlama, okullar ve kiliseler yapma vb. imkânlara sahiplerdi. Bu yeni durum özellikle adada çoğunlukta bulunan Ortodoks Hıristiyan Rum topluluğunun işine yaramıştı. Gerçekten de, 12. yy'dan Osmanlıların adayı ele geçirdikleri 16. yy sonlarına kadar adaya hâkim olan Hıristiyan yönetimlerin hepsi Katolik'tiler. Nitekim 12. yy'da çoğu Fransızlardan oluşan Guy Lusignan'ın önderliğindeki Lusignanlar adadaki Ortodoks Kilisesi'nin yerine Katolik Latin Kilisesi'nin üstünlüğünü sağlamaya çalışmışlardı. 13. yy'da Kıbrıs adasındaki Katolik Kilisesi'nin başpiskoposu aynı zamanda Ortodoks Rum topluluğunun da başpiskoposu sayılmıştı. Böylece bağımsız varlığı ortadan kalkan Kıbrıs Rum Ortodoks Kilisesi'nin bu durumu Katolik yönetimler olan Cenevizler ve Venedikliler döneminde de sürmüştü. Osmanlıların Kıbrıs'ı almaları sonrasında bu durum değişti. Kıbrıs'ı teslim alan Lâla Mehmed Paşa, sürgünde bulunan Rum Ortodoks Kilisesi başpiskoposunu geri çağırtarak kendisine ve kurumuna eski itibarını yeniden kazandırdı. Böylece adada, bir yanda Müslüman Osmanlı Türk topluluğu, diğer yanda Ortodoks Hıristiyanlardan oluşan Rum topluluğu olmak üzere esas itibarıyla ikili bir etnik ve dinî yapı ortaya çıktı. Bu yapı, yaklaşık üç yüz yıl süren Osmanlı hâkimiyeti döneminde *millet* sistemi çerçevesinde korundu. Kıbrıs'ta hayatın nispeten sakin göründüğü bu dönemde topluluklar arası ilişkilerin de oldukça yeknesak bir gelişim gösterdiği söylenebilir. Topluluklar arası evlenme pek yaygın bir olgu değildir. Bununla beraber toplulukların bölgeler arası dağılımı bakımından oldukça içiçe geçmiş bir görünüm söz konusuydu. Ayrıca, bazı törenlerin, şenliklerin beraberce kutlanışı gibi, topluluklar arası ayırımı ortadan kaldıran durumlarla da karşılaşılmaktaydı.

Adadaki Osmanlı egemenliği döneminde bölgede topluluklar arası ilişkilerin temel belirleyici etkeni dindi. Dönemin ortalarından itibaren Batı Avrupa'da gelişen ve dine dayalı eski dünya görüşünün yerini alan milliyetçilik akımının bu bölgeye girişi 20. yy'dan itibaren söz konusu olmaya başlamıştır. Adadaki Ortodoks Rum topluluğu bu akıma sahip çıkma ve benimseme bakımından baştan itibaren inisiyatifi ele almış gözükmektedir. Bunun çeşitli se-



İMZALAYANLAR: İngiltere Ayastefanos Antlaşması'ndan sonra Rusya lehine gelişen koşullardan pek memnun olmamıştı. Çünkü Rusya'nın Akdeniz'de güçlenmesine yarayacak her türlü siyasi gelişme, İngiltere'nin işine gelmezdi. Bu amaçla Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nu da yanına alarak girişimlere başladı ve Osmanlı Devleti üzerinde baskılar kurmaya çalıştı. İngiltere için Boğazlar'a yakın bir yerde üs olabilecek Kıbrıs en uygun yerdi. Yaptığı siyasi ve askerî baskılar sonunda 4 Haziran 1878'de imzalanan antlaşmayla adayı Osmanlı Devleti adına yönetme yetkisini aldı. Yukarda antlaşmayı Padişah adına imzalayan Sadrazam Saffet Paşa ile İngiltere Kraliçesi adına imzalayan İstanbul Elçisi Henry Layard.

bepleri vardır. Her şeyden önce Osmanlı İmparatorluğu etnik ve dinî kompozisyon bakımından çoğulcu bir yapı göstermekteydi. Bu sebepten, Batı Avrupa'da burjuvazinin önderliğinde gelişen milliyetçilik ideolojisi, doğrudan kendisinin bu çoğulcu yapısını tehdit eder nitelikteydi. Bu durumda Osmanlı-Türk toplumunda ve bu toplumun Kıbrıs'taki uzantısında milliyetçilik ideolojisinin gelişmesi için imparatorluğun bu çoğulcu yapısının maddeten ortadan kalkmaya yönelmesi, yaklaşık olarak günümüzdeki sınırlara ulaşılması gerekmiştir. Türkçülük akımının esas olarak Balkanların kaybedilmesinden (yani Osmanlıcılık ideolojisinin maddî temelinin ortadan kalkmasından) ve Ortadoğu'nun elden çıkmasından (yani İslâmcılık ideolojisinin maddî temelinin zayıflamasından) sonra ortaya çıkması sadece bir tesadüf değildir. Buna karşılık, imparatorluğun bu çoğulcu yapısının milliyetçilik ideolojisinin yaygınlık kazanmasıyla ortadan kaldırılmasında bilinen kilometre taşlarından biri olan Yunan bağımsızlık mücadelesi ve bunun sonucunda bağımsız bir Yunan devleti kurulması olgusu, Kıbrıs'taki Ortodoks-Hıristiyan topluluğun milliyetçilik ideolojisi ile tanışmasını da beraberinde getirmiştir. Milliyetçilik ideolojisinin yaygınlaşmasının etkisiyle adadaki Ortodoks-Hıristiyan topluluğunun kendisini Yunanlı olarak görmeye başlaması olgusu, tarihsel olarak Müslüman-Osmanlı toplumunda Türklüğe ilişkin olarak belirginleşen benzer gelişmelerden daha önce ortaya çıkmıştı. Bu olgu, birinci kesimin adada çoğunluğu oluşturmasıyla birleşince, yukarıda sözü edilen inisiyatifi ele alma konusu da anlaşılabilir bir hale gelmektedir.

Kıbrıs'ta İngiliz Yönetimi

Bu durumla ilgili bir başka önemli gelişme de, 1878 yılından itibaren adanın fiilî yönetiminin İngiltere'nin eline geçmesidir. 19. yüzyılın ortalarında bu ülkenin "Doğu siyaseti"nin temeli Hindistan'a dayanmaktaydı. Kıbrıs Adası da, Süveyş Kanalı'ndan geçilerek gidilen yeni ve önemli bir denizyolu üzerindeydi. Bu sebepten 1870'lerde Kıbrıs, İngiltere için Atlantik Okyanusu'ndan Hint Okyanusu'na kadar uzanan bu denizyolu üzerinde, Cebelitarık ve Malta'dan sonra Akdeniz'deki üçüncü bir iskele, bir üs olabilirdi. Özellikle Palmerston-Russel Hükümeti 1864'te Yunan Adalarını Yunanistan'a bıraktığından, Birleşik Krallık Akdeniz'de yeni üslere ihtiyaç duyuyordu. Bu yıllarda İngilizler Süveyş Kanalı dolayısıyla Fransızlarla yoğun bir rekabete girişmişler, sonuçta Kanal Şirketi'nin hisselerinin önemli bir kısmını satın almışlardı. Hindistan yolunu denetim altına alma çabaları açısından Kıbrıs oldukça önemli gözüküyordu.

Öte yandan, "Doksanüç Harbi" olarak da bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, Osmanlı İmparatorluğu açısından büyük bir yenilgi ile sonuçlanmıştı. Savaş sırasında tarafsızlığını koruyan İngiltere, bölgedeki çıkarlarının tehlikeye girmeye başlaması üzerine harekete geçmişti. Gerçekten de, o dönemlerde Birleşik Krallık'ın Asya'daki en önemli rakibi olan Rusya'nın Ayastefanos Antlaşması ile Osmanlı İmparatorluğu üzerinde elde ettiği etki ve haklar, iki büyük gücün bölgedeki dengesini bozacak nitelikteydi. İngiltere bu endişeyle, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nu da yanına alarak, Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerinde sağlamış olduğu etki ve hakları azaltmak için diplomatik ve askerî girişimlerde bulunmaya başladı. Bu amaçla İstanbul önlerine donanma göndererek II. Abdülhamid'e Osmanlı İmparatorluğu'nu Ruslara karşı koruyacağı izlenimini veriyor, "bunu gerçekleştirmek için" de Boğazlara nispeten yakın bir üssü, Kıbrıs'ı istiyordu. Sonuçta İngiltere, kısmen ikna, kısmen baskı yolu ile bu amacına ulaştı. Berlin Kongresi öncesinde kendisini oldukça yalnız hisseden II. Abdülhamid, İngilizlerin baskılarına çok fazla direnemedi. 4 Haziran 1878 tarihinde padişah adına Sadrazam Saffet Paşa ve İngiltere Kraliçesi adına Büyük Britanya'nın İstanbul Elçisi Henry Layard İstanbul'da, adayı Osmanlı Devleti adına yönetme yetkisini İngiltere'ye bırakan bir antlaşmayı imzaladılar. İki maddeden oluşan bu antlaşmanın önemli olan birinci maddesi günümüz Türkçesiyle şöyleydi:

"Rusya Devleti Batum, Ardahan, Kars veya adı geçen yerlerden birini işgali altında tutup da, ileride her ne vakit olur ise olsun, kesin barış sözleşmesi ile tayin olunan Osmanlı Devleti'nin Asya topraklarından bir kısmını daha ele geçirip istilâya başlayacak olursa, bu halde İngiltere Devleti, bu toprakları silah ile korumak ve savunmak üzere Osmanlı Devleti ile birleşmeyi taahhüt eder. Ve buna karşılık Padişah Hazret-

leri de, ülkesinde bulunan Hıristiyan ve diğer tebaanın iyi idare ve korunması ile ilgili ilerde iki devlet arasında kararlaştırılacak olan ıslahatı uygulayacağını İngiltere Devleti'ne vaad ile beraber, adı geçen devleti bu taahhütlerinin yerine getirilmesi için lâzım gelen vasıtaları sağlayabilecek bir duruma getirebilmek amacıyla kendisine Kıbrıs Adası'nı tahsis etmeye ve asker yerleştirerek adayı idare etmesine muvafakat eder."

Bunun hemen ardından Saffet Paşa ile Henry Layard arasında, 1 Temmuz 1878 tarihinde önceki antlaşmaya "Ek" olarak, Kıbrıs'a ilişkin duruma açıklık getirmek amacıyla altı maddelik yeni bir antlaşma imzalandı. Adanın yönetiminin İngiltere'ye devriyle ilgili detayları ele alan bu antlaşmanın son maddesi, ilerde yeniden gündeme gelmesi bakımından önemlidir. Maddede, *"Rusya, Kars'ı ve son savaşta Ermenistan'da işgal etmiş olduğu diğer yerleri Osmanlı Devleti'ne geri verdiği takdirde, Kıbrıs Adası İngiltere tarafından boşaltılacak ve 4 Haziran 1878 tarihli antlaşmanın hükmü kalmayacaktır,"* denilmektedir. İşin ilginç yanı, İngiliz elçisinin gerçekleşmesine ihtimal vermediğinden altına imzayı attığı bu madde, 1918 Brest-Litowsk Barış Antlaşması uyarınca söz konusu yerlerin Sovyetler tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na geri verilmesiyle gündeme gelmiştir. Fakat artık bu dönemde İngiltere adayı ilhak ettiğini açıklamış olduğundan, konunun sadece hukukî bir anlamı kalmıştı.

İngiliz Yönetiminin Güçlenmesi

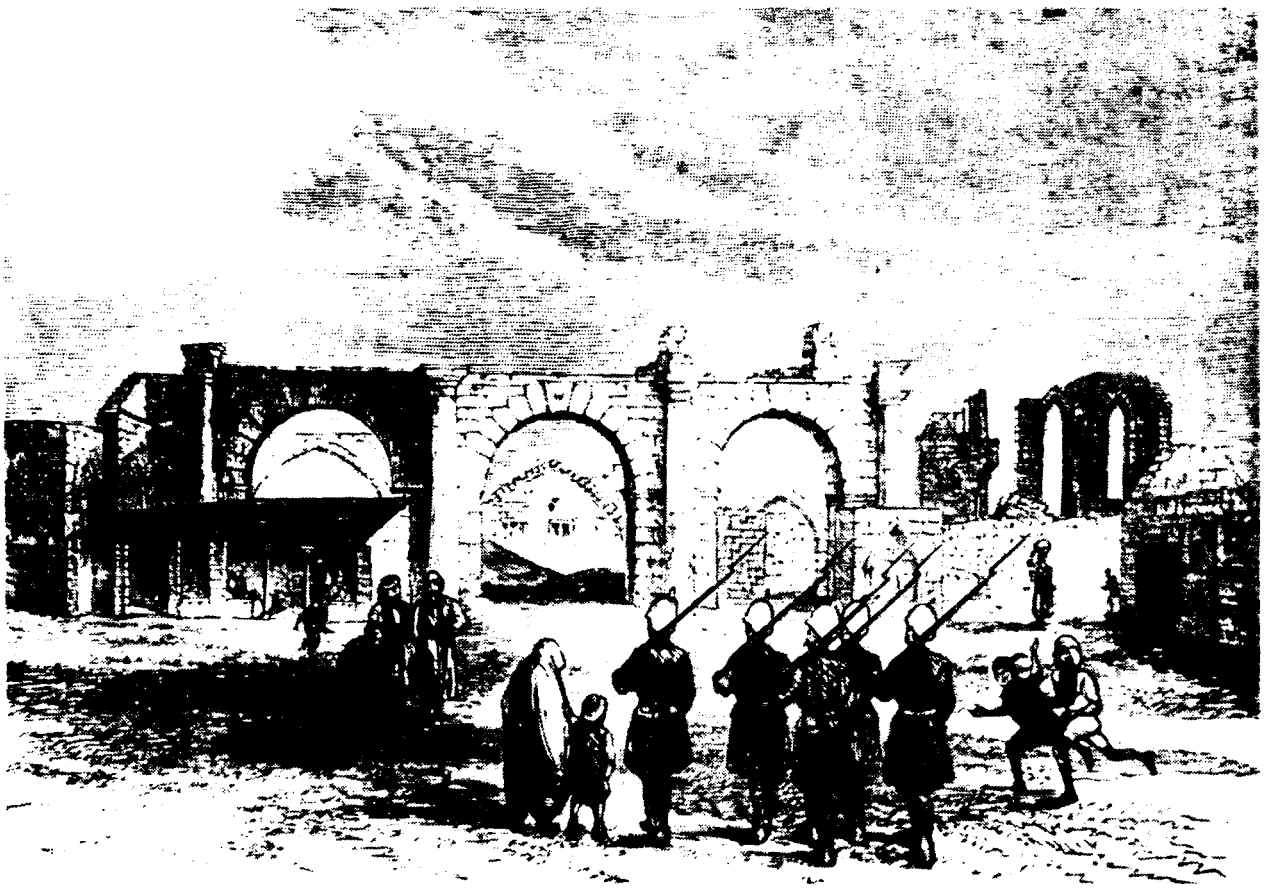
1878'de adanın fiilen İngiltere'nin denetimine girmesinden sonra yönetimin başına krallık tarafından beş yıl süre için atanan bir yüksek komiser getirildi. Adadaki ordunun başkomutanı ve yüksek mahkemenin başkanı durumunda olan yüksek komiserin yetkileri oldukça genişti. 1880 yılında bu yüksek komiserlik İngiltere Sömürgeler Bakanlığı'na bağlandı ve ada bu tarihten itibaren, 1878 Antlaşması'na pek de uygun olmayan bir hukukî statü altında, bir İngiliz sömürgesi gibi yönetilmeye başlandı. İşte bu dönemde, bir yandan adadaki Rum Ortodoks topluluğu bünyesinde milliyetçilik akımının güçlen-

mesi ve Yunanistan'a bağlanma arzusunun ortaya çıkması süreci yaşanırken, diğer yandan da adada varolan topluluklar arasındaki ilişkilerin günümüze kadar uzanan çatışmacı yönüyle ilgili ilk tohumlar atılmış oluyordu.

İlkin, genel olarak İngiliz sömürge yönetiminin, örneğin sömürgelerini kendi dinî ve kültürel değerleri ile yoğurarak bir tek toplumsal örgütlenme birimi yaratmak isteyen Fransa'nın aksine, sömürgesi olan bölgelerdeki etnik, dinî, kültürel vb. farklılıkların aynen korunmasına (hatta bazen daha da pekiştirilmesine) yönelik bir politika izlediği söylenebilir. Bir yönüyle klasik "İngiliz liberalizmi ve hoşgörüsü"nün bir sonucu olarak görülebilen bu durum, aynı zamanda klasik "böl ve yönet" stratejisinin bir uzantısı olarak da değerlendirilebilir. Nitekim İngilizler, "üzerinde güneşin batmadığı" alanları, buralardaki yerel güç odaklarını aynen koruyarak ve gerektiğinde bunları birbirine karşı kullanarak, uzun yıllar en az askerî ve malî külfetle yönetmeyi başarmışlardır. Bunun en güzel örneği Hindistan'dır. Yarımadadaki sömürge yönetimi uzun yıllar kendilerine sürekli güçlük çıkaran Müslümanlara karşı Hinduları desteklemiştir. 20. yy başlarında Hinduların Ulusal Kongre Partisi'ni kurarak sömürge yönetimine karşı bağımsızlık taleplerini gündeme getirmeye başladıkları andan itibaren, İngilizler de Hinduların egemenliğinde bir bağımsızlık istemeyen Müslümanlara yakınlık duymaya başlamışlardır. Benzer gözlemler İngiliz sömürge yönetimindeki Kıbrıs için de söz konusudur.

19. yy'da bağımsız bir Yunan devletinin kurulmasından itibaren İngiltere genel olarak Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Yunanistan'ı desteklemiştir. Bu durum İngilizlerin adadaki iki etnik ve dinî gruba karşı takındıkları tavra da yansımıştır. Muhtemelen Osmanlı-Türk topluluğunun eski merkezî yönetimin mirasçısı olması da bu eğilimi uyarmıştır. Gerçekten de bu yıllarda adadaki Rumlar, Yunanistan ile olan ilişkilerini geliştirmişler, topluluklarının eğitimini Yunanistan'dan gelen öğretmenlere bırakmaya başlamışlardır. Özellikle kilisenin öncülüğünde gelişen ve güçlenen bu eğilim, İngilizlerin bazı taktikleri ile de güçlenerek Enosis (Yunanistan ile birleşme) sloganı haline dönüşmüştür. Gerçekten de İngilizler, 20. yy'ın başlarındaki bazı savaşlarda, Yunanistan'ın kendi istedikleri safta savaşmasını sağlamak amacıyla, adayı bu ülkeye bırakmayı bir pazarlık konusu olarak kullanmışlardır.

Öte yandan Osmanlı İmparatorluğu,



ADADAKİ İNGİLİZ YÖNETİMİ: *Adayı yönetme yetkisi İngiltere'ye verildikten sonra bunu uygulamak için görevi beş yıl sürecek bir Yüksek Komiser atandı. Yetkisi bir hayli geniş olan bu komiserlik, İngiltere Sömürgeler Bakanlığı'na bağlıydı. Ancak bu komiserliğin hukukî statüsü, imzalanan anlaşmaya uymuyordu. İngiltere buna rağmen yönetim biçimini değiştirmedi. Yan sayfada, Lefkoşe'ye İngiliz bayrağı çekilirken yapılan tören, üstte Magosa'da eski hükümet binası önünde İngiliz askerleri.*

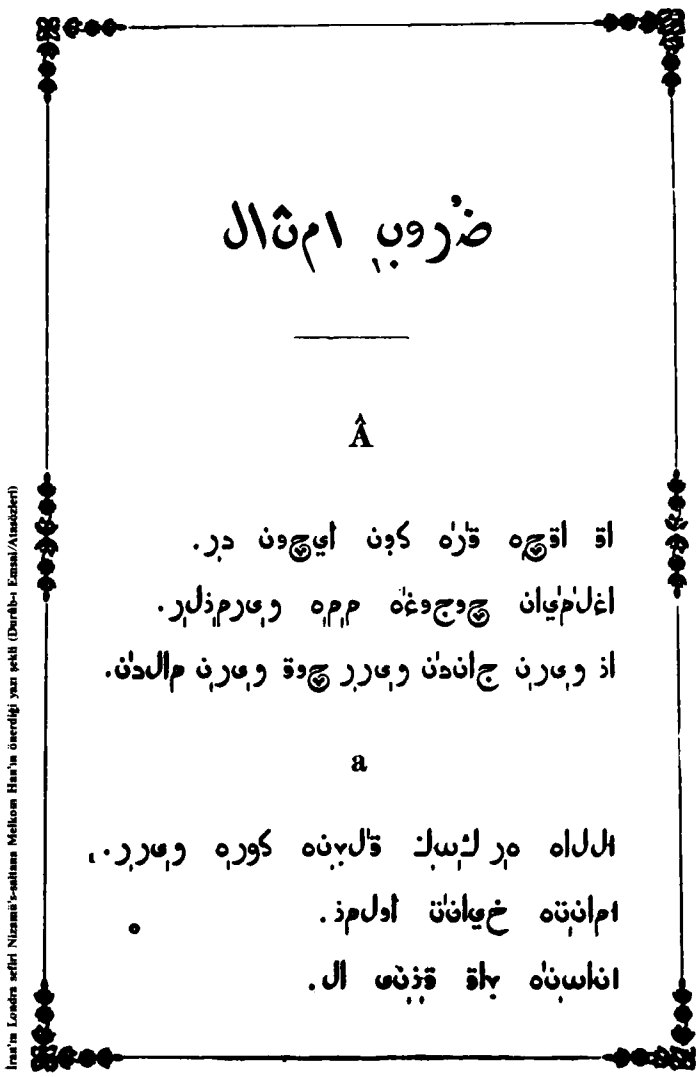
Almanya'nın yanında I. Dünya Savaşı'na girince İngiltere de 5 Kasım 1914 tarihinde, 1878 antlaşmasını ve ekini tek taraflı olarak feshedip adayı ilhak ettiğini açıkladı. İngiltere'nin bu ilhakı hukukî olarak da geçerli kılabilmesi için ya Osmanlı İmparatorluğu'nun haritadan silinmesi, ya da bu devletle yeni bir antlaşma yapması gerekiyordu. İşte Lozan, İngiltere'ye bu ikinci imkânı sağlayacaktı. Karşısında yer alan dünyanın önemli devletlerine karşı kendisini kabul ettirme mücadelesi veren Ankara Hükümeti, bu aşamada Kıbrıs sorununu gündeme getirerek 1914 ilhakının geçersiz olduğunu, 1878 antlaşmaları uyarınca adanın Türkiye'ye iadesinin gerektiğini gündeme getirememişti. Aksine, 1923 Lozan Antlaşması'nın 20. maddesinde, "Türkiye, İngiltere Hükümeti'nce 5 Kasım 1914 tarihinde ilan edilen Kıbrıs'ın [İngiltere'ye] katılışını tanıdığını bildirir," deniliyordu. Bunun dışında, 1950'lerden sonra sorunla ilgilenen hukukçuların üzerinde oldukça tartıştıkları 16. maddede de, "Türkiye, (...) egemenliği işbu antlaşmada tanınmış adalardan başka bütün öteki adalar üzerindeki her türlü haklarından ve sıfatlarından vazgeçmiş olduğunu bildirir; bu toprakların ve adaların geleceği, ilgililerce düzenlenmiştir ya da düzenlenecektir" ifadesi yer almaktaydı. Bütün bunlar yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin dış politika gündeminde Kıbrıs diye bir sorunun uzun süre yer almayacağını göstermekteydi. □

KAYNAKÇA

□ POLLIS, Adamantia, "Intergroup Conflict and British Colonial Policy, The Case of Cyprus" *Comparative Politics,* Vol, No: 4 July, 1973
□ TORUN Şükrü, *Türkiye, İngiltere ve Yunanistan Arasında Kıbrıs'ın Politik Durumu,* Paris Üniversitesi Hukuk Fakültesi Doktora Tezi, İstanbul , 1956
□ UÇAROL Rıfat, *1878 Kıbrıs Sorunu ve Osmanlı-İngiliz Antlaşması (Adanın İngiltere'ye Devri),* İ.Ü. Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul, 1978
□ ZİA Nasim, *Kıbrıs'ın İngiltere'ye Geçisi ve Adada Kurulan İngiliz İdaresi,* Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, 1975

LOZAN'DA KIBRIS: Osmanlı Devleti Almanya'nın safında I. Dünya Savaşı'na katılınca İngiltere 5 Kasım 1914'te adayı ilhak ettiğini açıkladı. Daha sonra Lozan'da Kıbrıs'ın İngiltere Krallığı'na bağlı bir sömürge olarak kabulü sağlandı. Fakat sorun o günden günümüze değin çeşitli biçimler alarak önemini sürdürdü. Resimde Lozan Antlaşması'na katılan İsmet İnönü, yabancı ülke temsilcileriyle.

DİL VE DİL TARTIŞMALARI


İran'ın Londra sefiri Nizamü's-saltana Melkom Han'ın önerdiği yazı şekli (Durûb-ı Emsal/Atasözleri)

Tanzimat'tan Sonra Türk Dili Sorunu
Ord. Prof. Enver Ziya Karal

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Dil Sadeleşmesi
Konur Ertop

Bu konuda ayrıca *Bilim, Edebiyat, Eğitim, Yayıncılık* **maddelerine bakınız.**

Tanzimat'tan Sonra Türk Dili Sorunu

Enver Ziya Karal

Tanzimatın çeşitli tanımlamaları yapılmıştır. Köprülü Mehmet Fuat'a göre, "Tanzimat Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa uygarlığı çevresine girmesi" yahut, daha doğru bir deyişle, "Avrupa uygarlığının Osmanlı İmparatorluğu'na zorla sızması ve girmesidir". Yukarıda da işaret edildiği üzere, Osmanlıların Avrupa uygarlığı ile alışverişe başlamaları Tanzimattan aşağı yukarı yüz yıl öncedir. Tanzimatın bu alışverişten ayrılışı, haklar alanında, Avrupa'dan yararlanmaya başlamasıdır. Tanzimatın temel ilkeleri (1839) Batı'nın insan hakları bildirilerinden alındığı için, devletin teokratik görüntüsünü değiştirip ona modern bir görüntü vermiştir. Bu ilkelere göre, Osmanlı İmparatorluğu halkları, devlet kanunları önünde din esasına göre ayarlanmış olan hukuksal statülerini yitirmekte ve haklar yönünden eşit bir uyruk durumuna gelmekte idi.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun getirdiği ilkeler arasında, eğitim, dil veya edebiyat ile ilgili herhangi bir ilke yoktu. Ne var ki, bu belgede işaret edilen ilkelerin olsun, bunlar üzerine ırk ve mezhep ayrımı gözetilmeksizin kurulan düzen olsun, yeni bir yaşam zihniyeti ve yeni bir toplum düzeni anlamını taşıyordu. Osmanlı toplumunu bu zihniyete ve düzene ulaştıracak araç ise ulusal eğitim ve ulusal dil idi. II. Mahmut devrinde ulusal eğitim alanında başlamış olan modernleşme Tanzimat devrinde de (1839-1876) gelişmeye devam etti. Genel eğitim, teknik ve meslek eğitimi konularında yeni okullar meydana getirildi. Kuşku yok ki, bu eğitim çalışmaları yanında onların içinde ve onlara paralel olarak Türk dili de, yeni bir gelişme yolu izledi. Tanzimat'ın başlamasında, Avrupa büyük devletlerinden Fransa ile İngiltere'nin büyük etkisi bulunduğu kuşkusuzdur. Gülhane Hattı'nı bir anayasa karakterinde görüp alkışlayan Fransız gazeteleri bu belgenin öngördüğü reformların Türk dili ile ilgisi üzerinde şöyle demekte idi:

"Tanzimatın gerçekten verimli olabilmesi için, Müslüman tebaa ile Hıristiyan halk arasında bütün ayrılıkların kaldırılması ve konuşulan Türkçe ile yazı Türkçesi arasındaki ayrıntıları açıkça belirterek, aynı maksadın gerçekleştirilmesi için dilin de sadeleştirilmesi gerektir". Konuşulan Türkçe ile yazı Türkçesinin arasındaki farkın kaldırılması ise, ilim ve edebiyat dilinin Türkçeleşmesi ile ilgili idi. Aslında konuşma dilinin sadeleşmesinden önce Türkçenin bir ilim dili durumuna getirilmesi akımı başlamıştı. Medresenin dışında devlet eliyle bir eğitimin bütün kademeleriyle kurulmaya başlaması, tercümelere girişilmesi bu akıma şahitlik etmek idi. Ne var ki, bu akım hiç de istenilen ve gereken bir hızla ilerlemiyordu. Bunun nedeni de medresenin ve onun denetimindekilerin ilim kavramına vermekte oldukları modası geçmiş cahilce anlam idi. Bu konuda bir örnek vermek için Şehzade Mahmud (II. Mahmud)'a hocasının verdiği dersten şu satırlara bir göz atmada yarar vardır:

"İlimden murat, şeriat ilimleridir. Şeriat ilimleri de tefsir ve hadîs ve fıkh-ı şerif ve akaid ilmidir. Ahirette selâmet, bu ilimlerde, fakıhlerin yazdığı üzere hareket etmekle olur. Dünyanın her şeyi fanidir, nihayet bulur, ama ahiretin her şeyi ebedidir son bulmaz". Bu çeşit ilim anlayışına bir başka örnek de şudur: *"Nâfi olan ilim Kur'an ve hadîs ve fıkıhtır, / Sairi bir şugl-i bî-*

ALİ SUAVİ (1837-1878): Türkçenin dünyanın en eski ve en zengin dillerinden olduğunu savunan "sarıklı ihtilâlci" Ali Suavi, Türkçeden Arapça, Farsça kurallarının kaldırılmasını, yazıda kısa cümleler kullanılmasını, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesini öneriyordu.

mânâdur etme heves, / İlim odur anda ola kâl-Allah ve kâleresûl / Sairi vesâvis-i şeytandır sana bu pend bes."

Bütün İslâm âleminde kök tutmuş olan bu ilim anlamını, halifenin hüküm sürdüğü Türk diyarında değiştirmek hiç de kolay değildi. Bu nedenledir ki, Abdülmecid devrinde kurulan devlet okullarında Türkçeye, Arapça, Farsça ve Fransızcadan sonra, silik bir yer verilmekle yetinilmiştir. Abdülaziz devrinde, kimi yazarlarca ilim dilinde Türkçeye daha geniş yer verilmesi istenmeye başladı.

Türkçenin ilim dili olmasına karşı direnen Arapça ve Farsçaya karşı uyanan tepki, edebiyat konusunda kendisini daha Tanzimat başlangıcından bu yana göstermeye başlamıştı. Kimi yazarlar bir yandan divan edebiyatını eleştirirken kimileri de Türk dilinin yararına seslerini yükseltmekte idiler.

Divan edebiyatı, ünlü edebiyatçılara göre, saraya ve onun dayanağı olan medreseye, tekkeye, devlet adamlarına, âyan ve eşrafa dayanan, feodal ve klasik bir edebiyattı. Tanzimatta Genç Osmanlılar diye bilinen kodamanların edebiyatı ise burjuvazi edebiyatı idi. Edebiyatın böyle bir ayırıma tâbi tutularak ikiye ayrılmasında bir zorlama görülmektedir: "Feodal, klasik" ve "burjuva" etiketleri bir yana bırakılarak, bu iki edebiyatın niteliği şu satırlarla belki daha iyi anlaşılabilir:

"Divan edebiyatı, ne sanatkârın kendi varlığı ile ne toplum ile ne dünya, ne tabiatla sıkı münasebetleri olan kendi içine kapanmış mücerret; yabancı temeller üzerinde kurulmuş yabancı malzemeler kullanan ve mahiyeti itibariyle fantastik diyebileceğimiz bir edebiyat idi". Aslında bu edebiyatın dili de dayandığı farzedilen örgütler ve şahısların tümü tarafından anlaşılır bir dil değildi. Böyle bir edebiyatın klasik ve feodal olan neresi idi?

Türk Dili Üzerine Düşünceler

Bu edebiyata karşılık yaratılmak istenen, toplum ile dünya ve doğa ile ilgilenen bir edebiyattı. Dil ve zihniyet bakımından da halka yönelik olacaktı. Halkın sefaleti, çaresizliği, çektiği acılar bu edebiyatın kurucularının yüreğinde yankılar yapmakta idi. Eğer bu konuda kendilerini tam olarak anlatamamışlar ise, bu yaratmak istedikleri edebiyatın amaç itibariyle bir burjuva edebiyatı olmasını istediklerini elbette

MUSTAFA CELALEDDİN PAŞA (1828-1875): 1869'da İstanbul'da basılan "Les Turcs Anciens et Modernes" adlı eserinde Türkçenin Avrupa dillerini, özellikle Yunanca ile Latinceyi etkilediğini savunmuş; Türkçe ile Yunanca ve Latincede cümle kuruluşunun aynı olduğuna dikkati çekmişti.

göstermez. Tanzimat edebiyatının adı ve Divan edebiyatı ile ayrıntısı üzerinde bu kadarcık durduktan sonra, bu edebiyatın kurucuları sayılan Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi'nin Türk dili ile ilgili genel düşüncelerini görelim.

Şinasi, Batı düşüncesinin, siyasal ve duygusal edebiyatımızın genellikle kabul edildiği gibi önderidir. Siyasette devletçi, eğitimde halkçı, sözde ve yazıda Türkçü, ahlakta insalcıldır. Halkımızın yaşadığı devirde çaresizliğini görerek, memleketin kalkınmasını devletten beklemektedir. Halkın bilinçlenmesi için, Türkçenin tüm halkın kolaylıkla anlayabileceği niteliğe erişmesinden yanadır. Gazeteciliği meslek edinmesi, Türkçe atasözlerini toplayıp yayınlaması, saf Türkçe şiirler yazmayı denemesi, yabancı sözcükleri dilimizden çıkarmaya çalışması bu eğilimini destekleyen kanıtlardır.

Ziya Paşa, Divan edebiyatının kurallarından ve havasından büsbütün kopmamış olmakla beraber, dil ve edebiyat konularında devrimcidir. "Acaba bizim bağlı bulunduğumuz ulusun bir dili ve şiiri var mıdır?" sorusunu içine alan bir yazısında nazım ve nesirde kullanılan sözcüklerin üçte birinin dahi Türkçe olmadığını, Arapça ve Farsça sözcüklerin ve kuralların etkisiyle şairlerin anlamı, vezne, şekle ve hayale feda ettiklerini yazar.

Ziya Paşa'ya göre, Divan edebiyatının dili ve örnekleri Türk değildir. Gerçek Türk dili, İstanbul'da ve taşralarda halk arasında yaşamaktadır.

Ziya Paşa, devlet yazışmalarında kullanılan dilin de anlamsız olduğuna inanır ve şöyle der:

"Maliye dairesinden çıkan bir yazıyı yazan okuyabilir; ama elinden yazı alınsa ve yazı konusunu anlatması istense, anlatamaz. Sorgu hâkimi, davalıya konuşulan Türkçe ile soru sorar ve cevaplar alır. Fakat tutanağını resmî ifade ile saptar. O biçimde onu davalıya okuduğu vakit, davalı sözlerinin âdeta Arapçaya çevrilmiş olduğunu sanarak hiçbir şey anlamaz ve nezaket gereği tutanağın altına mührünü veya parmağını basar".

Ali Suavi, Abdülaziz devrinde Türk dilinin ateşli bir savunucusu oldu. İşe dilin adını eleştirmekten başladı. Ona göre lisan-ı Osmanî (Osmanlı dili) siyasal bir deyimdir. Osmanlı sözcüğü dilin ne olduğunu anlatamaz, doğrusu lisan-ı Türkidir (Türk dili). Ali Suavi bir halk adamı idi. Konuştuğu gibi yazmakta idi. İşte sözleri: *"Hiçbir adam bir kere ele alıp, okuyup anlamadığı şeyi bir daha ele alıp okur mu? Ezcümle sanayi ve fünuna dair kitapları, meselâ,*

bir ziraat kitabı nasıl okunsun? İçinde Arapça ve Farsça lügatlar var; ama toprak altına gömülmüş hazine gibi ezcümle (telkih) *yazılmış; ne olur telkih yerine* (aşı) *yazılsa idi. Lisanımız yoluna konulsun. İşte aşı lafını herkes anlarken telkih yazmanın lüzumu nedir? Sonra* (yoksa) *yazsınlar* (yohksa) *değil; akşam yazsınlar* (ahşam) *değil. Milletimizi maariften habersiz bırakan bu gibi şeyler değil midir?"* Ali Suavi, Türkçenin dünyanın en eski ve en zengin dillerinden olduğunun nedenini de savundu. Türkçeden Arapça, Farsça kurallarının kaldırılmasını, yazıda kısa cümleler kullanılmasını, ezanın, hutbelerin ve namaz surelerinin Türkçeleştirilmesini önerdi.

Namık Kemal, Türk dilinden çok Türk edebiyatı üzerine fikir yürütmüştür. Türk dili üzerindeki düşünceleri, Ali Suavi ile Ziya Paşa'nınkiler gibi, kesin ve keskin değildir. Sözün, düşünceleri anlatmak için bir araç olduğunu, düşünce taşımayan bir sözün bir işe yaramadığını söyler. İran edebiyatının etkisi altında, edebiyatımızda anlamın kelime süsüne kurban edilmiş olduğu kanısındadır. Eski eserlerin yüksek sınıf için yazılmış olduğunu, yeni eserlerin ise avam (halk) için yazılmakta olduğunu da gösterir. Ama sonunda Abdülhak Hâmid'in *Duhter-i Hindu* adlı eserinin anlaşılması için Türkçeye çevrilmesi gerektiği düşüncesini öne sürenlere, bu kitabın tiyatroda oynanmak için yazılmayıp, okunmak için yazılmış olduğu cevabını verir. Bu suretle de iki çeşit Türkçenin arasındaki ayrıntının büsbütün ortadan kalkamayacağını üstü kapalı da olsa anlatmış olur. Öte yandan, Tıp okullarında Fransızca ve Almanca yerine Türkçe ders verilmesinden de yana değildir: *"Mektepte, tıp Fransızca ve hattâ Almanca okunur ise ne olmak gerekir. Tıbbı Fransızca okuyan öğrencilerimiz Türkçeye çevirdiler. Türkçe tıp öğrenenler ise, ne Türkçe ne Fransızca biliyorlar"* demektedir. İleride görüleceği gibi Namık Kemal, açıktan açığa, Latin harflerinin Arap harfleri yerine alınmasına da karşıdır.

Buna rağmen Namık Kemal'i yine de Tanzimat edebiyatının kurucuları arasında ön safta görmekteyiz. Nazımda ve nesirde eski edebiyatta yer almayan siyasal, sosyal ve ekonomik konuları getirmiş olması, üzerinde durulmaya değer büyük bir yeniliktir. Denilebilir ki, Namık Kemal, toplumun ilgisini çeken devrinin bütün problemleri üzerinde kalem oynatmıştır. Özgürlük ve vatan şairi olarak tanınmış olması, gençlerin, istibdat devrinde, daha çok şiirleri üzerinde durmuş olmalarındandır. Namık Kemal'in bu konuları işlemekteki yüksek heyecanı, stili hatta kullandığı dilde zaman zaman görülen buluşları ile Türkçenin gelişmesinde etkili olduğu kabul edilmektedir.

Dilde Yenilik Yanlıları

Genç Osmanlılara çağdaş olan Mustafa Celâlettin Paşa, Türk Tarihi ile ilgili bir tezinde Türkçeye geniş yer vermiştir. Paşa, 1869'da İstanbul'da basılan *Les Turcs Anciens et Modernes* adlı eserinde Türk uygarlığının eskiliğinden, Avrupa uygarlığının oluşmasından uzun uzadıya söz ettikten sonra, Türk dili konusuna gelmektedir. Bu dilin, Avrupa dillerine özellikle eski Yunanca ve Latinceye etkisinden söz etmektedir. Bu iki dildeki Tanrı adlarının Türkçe sözcüklerden geldiğini örneklerle gösterdiği gibi, Türkçe ile Latincede cümle kuruluşunun aynı olduğu üzerine de dikkati çekmektedir.

Abdülaziz devrine gelinceye kadar Türk dili davasını savunanlar sayı bakımından az idiler, teşkilatsızdılar. Hemen hepsi, edebiyat ile de uğraştıkları için aralarında yeni Türkçenin kuruluşu için de tam bir birlik yoktu. Kaldı ki, bütün yeniliklerde olduğu gibi dilde yeniliğe karşı da henüz çok güçlü olan medresenin direnişi sürüp gitmekte idi.

Bununla beraber, dilde yenilik yanlıları davalarında yalnız değildiler. Devlet adamlarından kimileri, eğitimde olduğu gibi edebiyatta ve ilimde halkın konuştuğu Türkçe (kaba Türkçe)'den yana idiler. Devlet yazışmalarında, dilde sadeleşme yolunu Pertev Paşa ile Akif Paşa'lar açmıştı. Mustafa Reşid Paşa, Sadık Rıfat Paşa, Ali ve Fuat Paşa'lar o yolda cesaretle yürümüşlerdi. Ali Paşa, kaba Türkçe yazmakla övünürdü. Devlet adamları arasında, medreseden yetişmiş olmakla beraber, dil konusunda en ileri gitmiş olan kuşku yok ki, Cevdet Paşa olmuştur.

Cevdet Paşa'nın Türkçeye büyük hizmetleri arasında, İlk Öğretmen Okulunu (Dârulmuallimîn) kurmuş olması (1848), ilk Türk Akademisinin (Encümen-i Dâniş) kurulmasında büyük hizmetinin dokunmuş olması ve mecelleyi meydana getirmesi, ön planda gelir. İlk Öğretmen Okulu'nun kurulmasında, programlara fazla Türkçe dersinin konulması medresecileri korkutmuştur. Bu okuldan yetişecek öğretmenlerin, Arapçalarının zayıf olacağını öne sürerek, Arapçalarını ilerletmek üzere, tatilde Arap memleketlerine gönderilmesini istemişlerdir. Cevdet Paşa, bu öneriyi Arabistan'dan öğretmen getirilmesi karşıt önerisi ile engellemiştir. 1850'de kurulan Akademiye gelince, Cevdet Paşa tarafından hazırlanan kuruluş lâyihasında Türk dili ile ilgili şu sözler dikkati çekmektedir.

"Akademi, Türk dilini geliştirmeye çalışacaktır. Bu dil ihmal edilmiştir. Eskiler eserlerinde Arapça ve Farsça kelimelere o kadar yer vermişlerdir ki, bir sahifede ancak bir iki Türkçe sözcüğe rastlanmaktadır."

Zaten bu eserlerin çoğu da, süslü cümlelerle düzenlenen... halkın anlamadığı ve anlayamayacağı kitaplardan ibarettir. Akademi, devamlı olarak gelişmekte olan düşünce akımlarını izleyecektir. Bunun için de, ilerde üniversitenin (Darülfünun) bile faydalanacağı ilim ve sanat eserlerini yabancı dillerden Türkçeye çevirecektir. Akademi, halkın genel eğitimi için faydalı olabilecek eserler de yazacak veya Türkçeye çevirecektir. Sultan Abdülmecid'in huzuru ile açılan Akademinin ilk verdiği karar, "bir Türkçe gramerin hazırlanıp basılması, bir Türkçe sözlüğün hazırlanması ile herkesin anlayabileceği bir dil ile bir Türk tarihinin yazılmasıdır". Ne var ki, Akademi kısa ömürlü oldu. Vermiş olduğu karardan da yalnız Cevdet Paşa'nın hazırladığı 12 ciltlik *Osmanlı Tarihi* meydana geldi.

Abdülaziz devrinde kurulan ortaöğrenim okulları ile, meslek ve teknik okullarının ders programlarında, Türkçeye daima Arapçadan sonra yer verilmeye devam edildi. Ama bu okullar medrese dışında kurulmuş oldukları için, Türkçenin gelecekte gelişmesi için ümit vardı. Aynı devirde üniversitenin (Darülfünun) kurulması, ilim dili bakımından Türkçenin ne kadar geri kalmış olduğunu meydana çıkardı. Bu konuda açık bir fikir edinmek için Hoca Tahsin Efendi'nin, su konusu üzerine vermiş olduğu bir dersten şu satırları okumak yeterlidir:

"Tarih-i Katre - Jale ismiyle müsemma sabahleyin zümruti evrak ve nebatat üzerinde bulunan dür'r-i nâb ve çemenlerde lü'lü-i ter gibi parlayan katre-i âbın cevher-i azizi aynı mâ-i hayvan gibi ecsama hayatriz ve kemal-i kudret-i

KEMALPAŞAZADE SAİD (1848-1921): "Lastik Said" diye de tanınan Said Bey, Abdülhamid döneminde çeşitli yüksek kademe memurluklarında bulunmuş bir yazardır. Türkçeyi savunuyor, "Arapça olmayınca diyanet olmaz" sözüne şiddetle karşı çıkıyordu.

ilâhiye için bir mikyas-ı hikmet-âmîz idüği tefâsîl-ı âtiyeden müsteban olur. Adeta lâ-şey makulesi nazarı ile bakılan bu damlacığın üzerine ziya-ı şems isabet eder etmez ruh-i revan gibi havaya uçup gözümüzden gaybubet ettikte acaba nemlere seyr ve azimet ve hîn-i ihtiyacda ne suretle avdet ve bıraktığı çemenleri nasıl gelip ziyaret eder?"

Bu yazı, Türkçenin ilim dili olma yolunda rastlanan güçlüğün ne ölçüde yoğun olduğunu anlattığı için, bu konuda başkaca ayrıntılı bilgi vermeye gerek yoktur. İlim konusunda görülen bu güçlük edebiyatta ve özellikle resmî yazışmalarda yok değildi. Ama bir yandan yeni okulların açılması, öte yandan basının gelişmesi sayesinde İstanbul'un konuşma Türkçesinde önemli ve olumlu bir değişme meydana gelmiş bulunuyordu. Cevdet Paşa, bu değişme ile ilgili olarak II. Mahmud devrinden bu yana meydana gelmiş dil değişikliği üzerine, bir dostunun kitabı hakkında yazmış olduğu bir girişte şöyle demektedir:

"Zaman ile insanoğlu gibi sözcükler ve dil terimleri dahi yenilenip gider. Özellikle resmî çabalar ve büyük olaylarla ilk durumunu bütün bütün değiştirip, başka güçler ve meziyetler gösterir. İşte bundan ötürü Vak'a-i Hayriyeden (1826'da Yeniçeriliğin kaldırılması olayı) *sonra, sarayla ve saray dışında dilden düşmeyen resmî deyimler o kadar değişmiştir ki, bu deyimlerin gerçek durumu ve kullanılma biçimi bilinmedikçe o devrin tarih olaylarından pek çoğu gereği gibi anlaşılmaz."*

Evet, dilin sadeleşmesi lüzumu bir düzeye kadar Tanzimattan ve hatta Vak'a-i Hayriye'den önce de kavranmış ve hatta bu yolda az çok çalışmalara da başlanmıştı. Tanzimat'tan sonra ise bu çalışmalar hızlanmıştı. Medresecilerin direnmelerine rağmen, Türk dili problemi, ulusun büyük sorunları arasında yer almıştı; bunalımlı devrelerden atlayarak, taraftarları günden güne artmakta, onların gayretiyle her gün biraz daha özüne yaklaşmakta ve yakınlaşmakta idi. I. Meşrutiyetin duyurulması arifesinde Türk dilinin durumu bu aşamaya ulaşmış bulunuyordu.

Türkçenin Resmî Dil Oluşu ve Etkileri

II. Abdülhamid'in tahta çıkmasından sonra, anayasayı (Kanun-ı Esasî) meydana getirme çalışmalarına başlanması üzerine, dil sorunu, bir kez daha resmî çevrelerin önüne geldi. Bu kez devlete parlamenter bir biçim vermek ve cins ve mezhep farkı gözetilmeksizin bir Osmanlı ulusu meydana getirmek söz konusu idi. İmparatorlukta, Yanya'dan Trablusgarp'a kadar uzanan memleketlerden ve halk arasından meclise gelecek mebuslar, hangi dille konuşacaklar ve kanun çıkaracaklardı? Duraksamanın anlamı kalmamıştı. Anayasanın 18. maddesinde, Osmanlı Devletinin resmî dilinin Türkçe olduğu ve devlet hizmetine girecekler için bu dilin bilinmesi gerektiğine dair bir hüküm kondu (1876). Türkçe böylece devletin resmî dili oluyordu.

İlk Mebuslar Meclisi toplandığı vakit, Türkçenin o vakte kadar üzerinde pek durulmayan yeni bir hastalığı çıktı. Mebuslar, geldikleri bölgelerde konuşulan Türkçe ile konuşuyorlardı. Bölgelere göre Türkçenin lehçeleri de değişmekte idi. O kertede ki, stenografler görev yapamaz oldular. Ahmet Midhat Efendi zabıt tutmaya ve söylenenleri yazı diline çevirmeye memur edildi.

Kolay iş değildi bu. Bir gün bayıldı; mecliste çalışmalar ertelendi. Mebuslar, ilk kez olmak üzere, Türkçenin bu kadar çeşitli biçimlerde söylendiğini görmekle hayret içinde kaldılar. Öte yandan, İstanbul halkı İstanbullu olmayan mebusların, onlar da İstanbul halkının Türkçesi ile alay eder oldular. Bu durum, Türkçenin düzenlenmesi yolundaki kanaati kökleştiren ve çalışmaları hızlandıran yeni bir faktör oldu.

Meclisin kapatılması, İstibdat devrinin başlaması üzerine, çeşitli konular üzerinde fikir hayatı durdu veya durakladı. Sansür, dil konularına uzatılmadığı için aydınlar dil konuları üzerine çalışmaları yoğunlaştırdılar. Basında daha önce ve daha sonraları örneği görülmeyen ve görülmeyecek olan tartışmalar başladı.

Tartışmaya karışanların sayısı oldukça kabarıktı. *Tercüman-ı Hakikat, Ceride-i Havadis* ve *Vakit* gazeteleri, iki yıl müddetle, hemen her gün tartışmacıların yazılarını yayımladılar. Tartışmaya katılanlar arasında Abdurrahman Süreyya, Hacı İbrahim Efendi, Recai Zade Ekrem, Ahmet Midhat Efendi, Lastik Sait, Ali Suat, Mehmed Edip, Mustafa Reşit, Hasan Hulki, Ahmet Hâmit gibi önemli kişiler vardı. Ayrıca imzasız, takma adla veya "Hukuk Mektebinden, Mülkiye Mektebinden ve Mekteb-i Tıbbiye'den bir grup" veyahut "İlmiye sınıfından bir grup" adı altında makaleler de yayınlanmakta idi. Dil konusunda bu yaygın ilgi, Sultan Abdülhamid'i bile kayıtsız bırakmadı. Ne var ki, onun düşüncesi çelişkili idi. İşte sözleri :

"Arapça güzel lisandır, keşke eskiden resmî dil Arapça kabul olunsa idi. Hayreddin Paşa'nın sadrazamlığı zamanında, Arapçanın resmî dil olmasını ben teklif ettim. O zaman Sait Paşa başkâtip idi, direndi. Sonra Türklük kalmaz dedi. O da boş laf idi. Neden

kalmasın? Aksine Araplarla daha sıkı bağıntı olurdu."

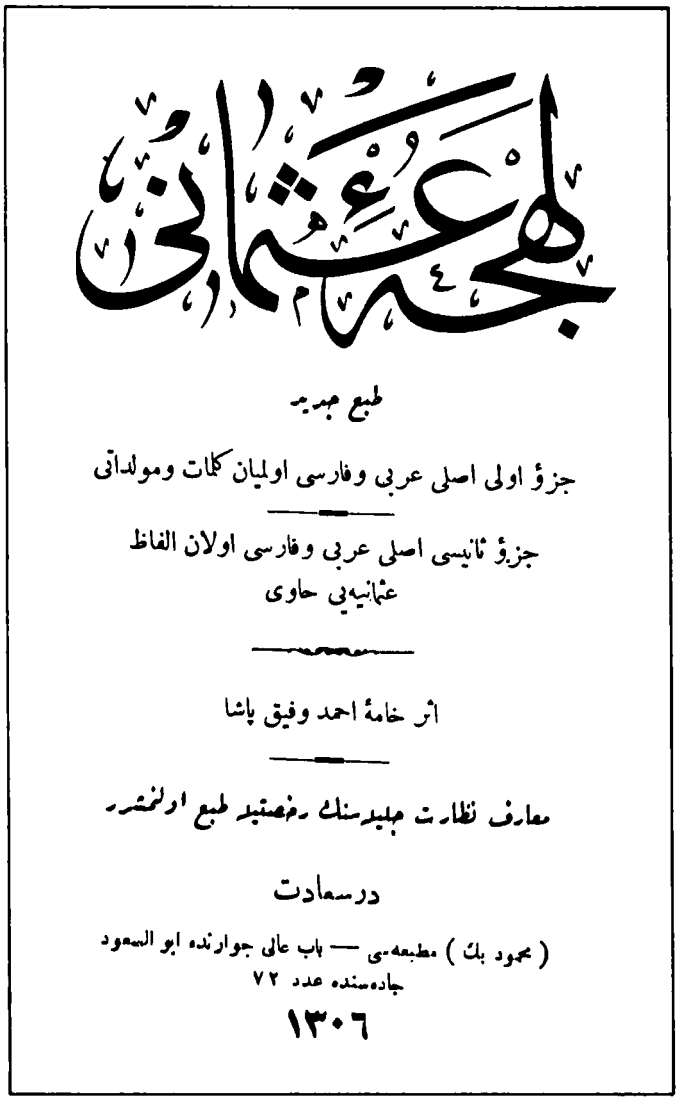
Başlıca Sorunlar ve Tartışmalar

Padişahın bu anlamsız düşüncesi bir yana bırakılırsa, Türk dili üzerine yapılan tartışmaları, üç nokta etrafında toplamak mümkündür: 1- Resmî yazışma dilinin sadeleştirilmesi ile yetinilmesi, 2- Alfabenin düzenlenmesi, 3- Türkçenin Arapça ve Farsçadan temizlenerek bağımsız bir dil durumuna getirilmesi.

Resmî yazışma dili, yukarda da işaret edildiği üzere, soysuzlaşmıştır. Halk kendisi için çıkarılan kanunlardan, tüzük ve yönetmeliklerden bir anlam çıkaramıyordu. Devletin ticaret düzenini, vergi sistemini anlayamıyordu. Mahkemelerin ilamlarını bile sökmekten acizdi. Öyle ki, bütün bu yazışmalar halk için değil, kâtiplerle onların üst makamları için birer şifreden ibaretti. Böyle bir dil ile halkın ne düşüncede, ne de başka bir konuda ilerlemesine olanak yoktu. Ziya Paşa, Ali Suavi ve Namık Kemal, Abdülaziz devrinde bu noktada ilgililerin dikkatini çekmişlerdi. II. Abdülhamid devrinde Sadrazam Sait Paşa, resmî yazışma dilinin yalnız yazarların tartışmaları ile düzenlenemeyeceğini, bu hususta hükümetçe gayret sarf edilmesi gerektiğini öne sürmüştü. Hatta uzun cümlelerin kısaltılmasını, gereksiz edat ve deyimlerin bırakılmasını emretmişti.

Ne var ki, bu girişimden umulan sonuç elde edilmemiş, okullarda Türkçe derslerinin artırılması ile yetinilmişti. Ama Türkçenin yazılmasında ve okunmasında kullanılan Arap harflerinden yararlanmanın güçlüğü artık kavranmış bulunuyordu. Bu da ortaya bir alfabe sorunu çıkarmıştı.

Alfabe veya kullanılan harflerin ıslahı, hiç de kolay değildi. Güçlük onların adı ile başlıyordu. Islahtan yana olanlar için harfler, Arap harfleri idi. Almayanlar için ise, İslâm veya Kur'an harfleri idi. Kur'an harfleri hiç değiştirilebilir miydi? Oysa, Arap harflerinden Araplar bile memnun değildi, dört halife zamanından bu yana, Arap bilginleri yüzyıllarca harflerin ıslahı üzerinde durmuşlardı. Bugün kullanı-


لهجه عثمانی

طبع جدید

جزؤ اولی اصلی عربی وفارسی اولیان کلمات ومولداتی

جزؤ ثانیسی اصلی عربی وفارسی اولان الفاظ عثمانیه‌یی حاوی

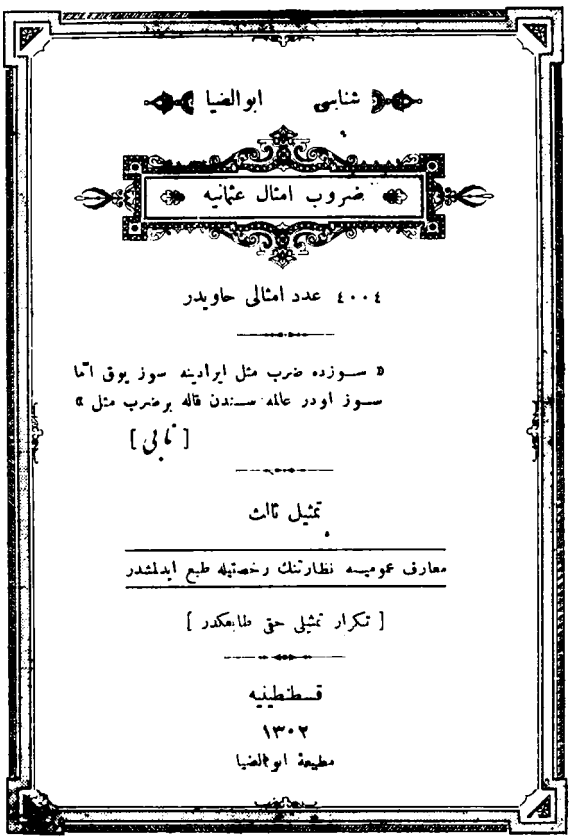
اثر خامهٔ احمد وفیق پاشا

معارف نظارت جلیله‌سنك رخصتیله طبع اولنمشدر

درسعادت

(محمود بك) مطبعه‌سی — باب عالی جوارنده ابو السعود جاده‌سنده عدد ۷۲

۱۳۰۶


شنابی ابوالضیا

ضروب امثال عثمانیه

٤٠٠٤ عدد امثالی حاویدر

« سوزده ضرب مثل ایراده سوز یوق امّا سوز اودر عالمه سندن قاله برضرب مثل »

[نابی]

تمثیل ثالث

معارف عمومیه نظارتنك رخصتیله طبع ایدلمشدر

[تکرار تمثیلی حق طابعکدر]

قسطنطنیه

۱۳۰۲

مطبعهٔ ابوالضیا

LEHÇE-İ OSMANÎ VE DURÛB-I EMSAL-İ OSMANİYYE: *Çeşitli alanlardaki hizmetlerinin yanı sıra dil üzerinde çalışmalarıyla da tanınan Ahmed Vefik Paşa, solda ilk sayfası görülen "Lehçe-i Osmanî" adlı sözlüğünün önsözünde Türkçenin bağımsız bir dil olduğunu savunuyordu. Bu kitapta Türkçe kelimeleri bir araya getirmiştir. Şinasi "Durûb-ı Emsal-i Osmaniyye"de atasözlerini toplamış, kullanışlarına örnekler vermiş, yapıt Ebuzziya Tevfik tarafından genişletilerek yayınlanmıştır (sağda).*

lan Arap harfleri de Hicretten üç buçuk yüzyıl sonra meydana getirilmişti. Kur'an bile ilkin kûfî yazı ile yazılmışken, o yazının sonradan değiştirilmesinde dince bir sakınca görülmemişti.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Arap harflerinin yetersizliğini, ilk kez 17. yy'da, Kâtip Çelebi şu suretle ortaya koymuştur: *"Herkes onaylar ki müddet-i ömründe doğru yazılmış bir kitap öğrenememiştir"* 1862'de Münif Paşa bir konferansında harflerin düzeltilmesinden söz etmiştir. 1869'da Mustafa Celâlettin Paşa, Türk dilinin yenilenmesine ilişik olarak, Latin harflerinin kabulüne eğilimli olduğunu duyurmakla kalmamış, kızına Latin harfleriyle Türkçe mektuplar bile yazmıştır. Bir yıl sonra İran elçisi Melkomhan, bir makalesinde, Müslüman memleketlerinin uygarlık yolunda geri kalmasını Arap harflerine bağlayarak, Latin harflerinin alınmasını bir kalkınma etkeni olarak önermiştir. Bundan sonra, Latin harfleri düşünürler ve yazarlarımız arasında yıllarca tartışma konusu oldu. Savunuculardan Namık Kemal ve Hoca İbrahim Efendi başta gelmektedir.

O devirde, dilde yenilikten yana olan gençlerin önderi olan Rıfat Bey ve Macit Paşa, harflerin değişmesi için gerekçede birleşiyorlardı.

Sade olan gerekçeleri şu noktalar üzerinde toplanıyordu: *"Arap harflerinin yazılıp okunması güçlük göstermektedir. Soldan sağa yazılan harfler daha hızlı yazılmaktadır. Ulusun ilerlemesi eğitime bağlıdır. Bizim eğitimin gelişmesi ise, bizim yazı ve imla ile olmaz."* Macit Paşa, bu gerekçeden sonra bir aralık Ermeni harflerinin alınmasından bile yana çıkmıştır. Daha sonra Rıfat Bey de Latin harflerinin kabul edilmesini savunmuştur.

Namık Kemal, Rıfat Bey'e yazdığı mektuplarda, Arap harflerinin, Türkçeyi gereği gibi yansıtmadığını onaylamakla beraber, kaldırılmasından yana değildi. Onların ıslah edilebileceğine inanmakta idi. Latin harflerine karşı oluşu ile ilgili düşünceleri ise şu noktalarda toplamakta idi: *"Latince harfler dilimizi karşılayacak sayıda değildir. Kaldı ki, soldan sağa daha çabuk yazıldığı da doğru değildir. Tersine, sağdan sola daha çabuk yazılır. İngilizceyi okumak bizim yazımızı okumaktan daha kolay değildir. Her kavmin söylediğini olduğu gibi yazmaya elverişli hangi harfler vardır ki... Zaten sözcük ağızdan çıktığı gibi yazılmaz. Çünkü sözcük, herkesin ağzından başka türlü çıkar. Arap harfleri değiştirildiği takdirde, bu harflerle yazılmış kitaplardan yararlanmak için yeni harflere çevrilerek bastırmak gerekir. Buna ise gücümüz yetmez."* Namık Kemal'in Latin harflerine karşı direnişinin temel felsefesi şu cümlede yoğunlaştırılmıştır:

NECİB ASIM [YAZIKSIZ] (1861-1935): *Dil ve tarih alanlarında çalışmalar yapan Necib Asım Bey, özellikle Ural-Altay dilleri, Türk yazısı, Orhun Anıtları üzerinde durmuş; II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul Darülfununu'nda Türk tarihi ve Türk dili tarihi müderrisliği yapmıştır.*

"Arap harflerinin kaldırılması Müslümanlığın kaldırılması demektir. Çünkü köylü, çocuğunu her şeyden önce din kitaplarını öğrenmesi için okula yollar; askerliğimiz de yine her şeyden önce dine bağlıdır..."

Namık Kemal gibi aydın bir kişinin bu düşüncelerinde ne dereceye kadar samimi olduğu üzerinde durulabilir. Özgürlük ve vatan şairi, bilindiği gibi edebiyatçı kişiliği yanında siyasal bir kişiliğe de sahipti. Siyasette ise Panislâmcı idi. Panislâmcılığın da birleştirici etkeni olarak dini ve Arap harflerini görmekte idi.

Hoca İbrahim Efendi, Macit Paşa'nın Latin harflerinden yana oluşunu eleştirmek için, bir aralık Ermeni harflerinden sözetmiş olmasını diline dolayarak şu soruları ortaya atmıştır:

"Macit Paşa Ermeni harflerinin alınmasını bir aralık düşünmüş, sonra vazgeçmiştir. Bu konuda ilk akla gelen şudur: Kur'an'ları Ermeni harfleriyle mi yazacağız? Ermeni harfleriyle mi okuyacağız?... Arapların bize, Kur'an'a inanan Müslüman topluluğuna bağlılığı ne olacak? O büyük bilginler ve fâzıllar yatağı olan kutsal memleketler ne olacak? Bunlar, Arap harfleri yerine Ermeni harflerini almak hevesinde olan cahillere, Allah lanet eylesin demezler mi?"

Hoca İbrahim Efendi'nin maksadı Latin harflerinin alınmasını önlemek idi. Macit Paşa'nın bir yazısında geçen Ermeni harfleri deyişini, işine geldiği anlama alarak, din ve imanı da karıştırıp Arap harflerini savunmak kolayına gidiyordu. Aşağı yukarı yüz yıl önce başlayan bu harfler tartışması Cumhuriyet devrine kadar aynı tezlerin çarpışması suretinde sürüp gidecektir.

Latin harfleri tartışması karşısında resmî makamların da kayıtsız kalmadıkları görülmektedir. Ne var ki, bu konuda kesin bir karara varmak için, her şeyden önce harflerin Müslümanlaştırılması gerekti. Bu da ancak, bir fetva sağlanması ile olanaklı idi. 1879'da Münif Paşa'nın maarif nazırlığı zamanında böyle bir fetva, Osmanlı ulemasından değil de, İran ulemasından elde edilmiş ve İstanbul'da çıkan bir İranlı gazetede yayınlanmıştır. Fetvada yürürlükte bulunan yazının ıslah edilebileceği, hatta eğitimin kolaylaştırılması için yeni bir yazının araştırılıp bulunmasının yeğ olacağı saptanmıştır. Osmanlı ulemasının Fars ulemasına karşı, mübâyin mezhep nedenlerinden dolayı, hiçbir veçhile güveni bulunmadığından söz konusu fetva etkisiz kalmıştır.

İşin garibi bir aralık Türkçenin yerine Arapçanın resmî dil olarak alınması fikrinde olan Sultan II. Abdülhamid sonradan fikrini değiştirerek Latin harflerinden yana eğilmiştir:

"Halkımızın büyük bir kısmının okuma yazma bilmemesinde şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü bizim yazımızın sırlarına alışmak kolay değildir. Latin alfabesini almakla belki halkımızın işini kolaylaştırabiliriz." Ne var ki, Halife-i ruy-i zemin olmasına ve halkın kendisinde yedi evliya gücü bulunduğuna inanmasına rağmen II. Abdülhamid, bu konuda bir evliya kuvveti bile harcamaya yanaşmamıştır. Böylece, aşağı yukarı yüz yıl önce başlamış olan bu harf tartışmaları, Cumhuriyet devrinde de aynı tezlerin çarpışması suretinde sürüp gidecektir.

Türkçenin Sadeleştirilmesi

Türkçenin sadeleştirilmesinin, Arapça, Farsça sözcüklerle kurallardan kurtarılması anlamına geldiği bilinmektedir. Bu akım, yukarıda da görüldüğü gibi Latin harflerinin ortaya atılmasından da önce, Batılılaşma hareketi ile başlamıştır. İlk sıralar sayısı sınırlı birkaç kişinin, sınırlı bir alanda, bir akımı idi. Ama I. Meşrutiyet ve İstibdat devirlerinde, bütün aydınları ilgilendiren bir konu durumuna geldiği görülmektedir. Mustafa Celâlettin Paşa, Rusya'nın kalkınmasında büyük Petro'nun dilde yapmış olduğu reformun önemini belirttikten sonra, Türkiye için dil sorununu şu suretle ortaya koymaktadır:

"Halkın eğitimini düzenleme gereğini duyurmak için bilginlerimizin yurtseverliğine başvurmalıyız. 24 doğulu ilmin arkasında mevzi almış birkaç kocaman sarıklı görmek halkımız için yeterli değildir. Bunlar, halkın kavrayamadığı, incelmiş ve anlaşılmaz bir dil ile sözkonusu ilimleri öğreniyorlar. Oysa halk için gerekli olan, tam Türk olan, ve kolay bir öğrenimdir."

Böyle bir öğrenim ise, tam bir Türk dili ile yapılabilirdi. böyle bir dilin varlığından haberi olanların sayısı birkaçı geçmemekte idi. Bunların dışında kalanlar için Osmanlı dili ile Türkçe ve Türkçe ile Osmanlıca aynı şeydi. Her şeyden önce, dilin ne olduğunu ve ne olmadığını açıkça bellemek gerekti. Ebüzziya, bu konuyu herkesin kavrayabileceği biçimde anlatmak için şu satırları yazmak zorunda kalmıştır:

"Osmanlılık uyruk anlatır sözcüktür. Emeviye dili, Abbasi dili, Selçuk dili denemeyeceği gibi, Emeviye ulusu, Abbasi ulusu, Selçuk ulusu da denemez, bunun gibi ne Osmanlı milleti, ne de Osmanlı dili demek doğru değildir. Osmanlı halkı çoğunlukla Türkçe konuşur. Ama içlerinde başka diller de konuşanlar vardır. Osmanlılar Osmanlıca konuşur demek anlamsızdır."

Türkçenin Çıkışı ile İlgilenme

Yeni veya Genç Osmanlılara kadar Türkçenin çıkışı ile ilgilenme sözkonusu olmamıştı. Namık Kemal ve arkadaşlarının Avrupa'da bulundukları sırada, Türkler üzerine iki düşünce akımı yürürlükte idi. Birincisi, Haçlı savaşlarından bu yana Türkleri kötüleyen, onlara her çeşit fenalığı yakıştıran Hıristiyanlık kalıntısı akım idi. İkincisi de, 19. yy'ın özellikle ikinci yarısında başlayan, bilimsel araştırmalar ürünü objektif görüş idi. Buna göre, Turan çıkışlı ırkların tarihte, uygarlık alanında oynadıkları rolün, öteki ırklara göre daha az önemli olmadığı noktasında toplanmakta idi. Ayrıca, Türkiye'de inceleme gezisi yapmış olan bilginlerden kimilerinin de, Türk köylüsünün zekâ bakımından olduğu gibi, şeref ve haysiyet itibariyle de Fransız ve Polonya köylüsüne üstün bulunduğunu öne sürdükleri görülmekte idi. Avrupalı siyaset adamlarından pek çoğunun, tarihte hiçbir uygarlık yaratmadığı için Türklerin Avrupa'dan kovulması düşüncesine saplanmış olduğu bir devirde, Türklerin çıkarına yükselen seslerin, oradaki Türk gençlerini duygulandırması doğaldı. Bunlardan Ali Suavi, yukarıda da işaret edildiği üzere, Türk dili üzerine sesini ilk yükselten aydınımız olmuştur.

VELED ÇELEBİ [İZBUDAK] (1869-1950): II. Abdülhamid döneminde Türk dili grameri üzerinde incelemeler yapmış; sonradan Türk Diline Medhal, Ferheng-nâme, Divan-ı Türkî-i Sultan Veled, El-İdrak Haşiyesi vb. eserleri yayımlanmıştır.

Bunun gibi, 1869'da Mustafa Celâlettin Paşa, Türk dilinin eski ve zengin bir dil olduğunu, başka dillere de yardım etmiş olduğunu ayrıntılı bir biçimde anlatmıştır. Bu konudaki varsayımı, Türkçenin üretme gücüne dayanmakta idi. Eski Yunanca veya Latince sözcüklerin hangi Türkçe sözcüklerden geldiğini göstermek için yüzlerce örnek vermiştir. Bunlardan burada, birkaçını, yanlarında Türkçe köklerini parantez içinde olmak üzere gösteriyoruz:

"Kapitol (kapı), *sosciete* (söz), *kailos* (köylü), *domus* (ev, dam), *colon* (kol), *kefal* (kafa), *chandella* (kandil); Latince kelimeler ise: *ordo* (ordu), *pulus* (piliç), *minyon* (çok küçük), (mini)".

Celâlettin Paşa'nın üreticilik yöntemi, dilbiliminde makbul görülmese bile, yüzyıllarca hakir görülmüş Türk dilinin değer kazanmasında etkili olduğunda kuşku yoktur.

Türk dili konusunda, İstibdat devrinde zamanla gelişen sadeleştirme yanlısı Türkçeciler ile Türkçede yabancı elemanların kalmasına taraftar tutucular arasındaki tartışmalar, Türkçenin bağımsız bir dil olarak gelişip gelişmeyeceği noktasına gelip dayandı. Tutucuların tezini Hacı İbrahim iki delile dayanarak savunuyordu. Birinci delil, tarihsel karakterde olup şu suretle ortaya konmakta idi: *"Türkçenin bağımsızlığı olanaksızdır; bizim ilim ve edebiyat dilimiz olan Arapça öyle zengin bir dildir ki, İspanyolcaya, Portekizceye, Farsçaya ve yeni Hint diline, Fransızca ve İtalyancaya sözcükler... hatta fen ve maarif vermiştir... Eğer Avrupa uluslarının yazılarıyla imlaları ve ana dilleri bizim gibi Arapçayı yazıp konuşmaya elverişli olsa idi onlar dahi bizim gibi, dillerini Arapça sözcükler ile tamamlayacaklardı"*. İbrahim Efendi'nin ikinci delili dinseldi; anlamı da şöyle idi: *"Arapça bugünkü günde yeryüzünde mevcut olan iki yüz milyona yakın ehl-i İslâmın din ve edebiyat dilidir. Bundan ayrılmak bizim için olanaksızdır."*

Tutucular, Türkçecileri ayrıca Frenk taklitçiliği ile suçluyorlardı. Uygarlığın ilerlemesinde görülen yeni buluşlar için dilin sadeleştirilmesine gerek görmüyorlardı. *"Yeni buluşlara isim vermek, bilim terimleri bulmak demektir. Bu ise dil sorunu değildir. Nasıl ki, Avrupalılar terimlerini Yunanca ve Latinceden almışlardır, biz de Uygurcadan değil Arapçadan alacağız"*.

Türkçeciler, dil davasında tezlerini savunmak için geçmişe ve dine dayanmıyorlardı. Hareket noktası bakımından olduğu gibi, gereklilik bakımından da gerçekçi idiler. Tezlerinin ana fikri şöyle idi: *"Kendi yazdığımız halde okuyamayacağımız ve başkaları yazdıkları halde hem doğruca okumaya, hem de anlamaya muktedir olamayacağımız bir dili bize 'Osmanlı dilidir' diye yutturmaya ve fazla olarak fesahat ve belagat bundan ibarettir diye inandırmaya imkân tasavvur olunabilir mi?"* Aynı gazetede çıkan bir yazıda Şefikname'den bir sayfayı okuyan bin kişide iki kişinin, anlaması şöyle dursun dürüstçe okuyamaycakları yazılmaktadır. Buna karşılık, sadece Türkçe ile yazılan dört sütunluk bir yazı Taşkışla'dan bin er karşısında okunsa, hiç olmazsa sekiz yüz nefer okunanı anlar. *"Mademki dilimizin Türkçe olarak düzeltilmesi arzu olunuyor. Matbuu'l-endam, liecli furuht, nezaket, peşinat, mekteb-i iptidaî gibi şeylerin düzeltilmesi gerektir."* Dudak ve susamış sözcükleri varken "leb" ve "teşne" demeye ne gerek var. "Eşk-i hun" ve "kanlı göz yaşı" deyimlerinden hangisini kullanalım?

Lastik Sait, tutucuların, özellikle Hacı İbrahim'in, dili dine peşkeş çekmesine, "Arapça olmayınca diyanet olmaz" sözüne şu cevabı veriyor:

"İslâm dini bize Tanrıdan geldi... Hiç Arapça bilmeyen Boşnak ve Arnavutlar da Müslümandır. Din ve iman denilen manevi keyfiyet, dil denilen şeyden tamamen ayrıdır. Düşmana göğüslerini geren bunca Müslüman çocuğu Arapça kuvvetiyle mi savaştılar."

Türkçeciler kendilerine Frenk taklitçisi denmesine de verilecek cevabı bulmada güçlük çekmemişlerdir. Dil sorununda bütün milletlerin bu yola girdiğini işaret ettikten sonra, eski Arapların da Habeş ve Yunan dillerinden faydalandığını, şimdiki Mısırlılar ile Suriyelilerin de yabancı dillerden sözcük almakta olduklarını işaret ettikten sonra "yararlık bakımından Frenk taklitçiliği ile Arap taklitçiliği arasında bir fark görmedikleri" sonucuna varıyorlar.

Türkçecilere göre dil sorunu yalnız bir meram anlatma veya edebiyat sorunu değildi. Özellikle siyasal kişiliği olan aydınlar için önemi çok daha genişti. Ahmet Rıza'ya göre, Türk dilinin bir ulus dili durumuna getirilmesi, Türkler için bir var veya yok olmak sorunu idi. Tarihsel gerçeğe de uygun düşen bu düşünceyi şu surette göz önüne sermiştir:

MUSA KÂZIM (1858-1920): Dört kez şeyhülislâmlık yapan (1910-1917) Musa Kâzım Efendi, ilk şeyhülislâmlığı döneminde, medreselerde Türkçe öğretimi ve din dışı öğretim yapılmasının dinde bozgunculuk sayıldığı bir çağda, "coğrafya, tarih bilimlerinin Arapça dışında bir dilde öğretilmesinin caiz olacağı" yolunda fetva vermiş; böylelikle Türkçenin bilim dili olmasına ilk adım atılabilmişti.

"İran'ın bir edebiyat dili olduğu için, Arap fetihlerine karşı direnmişti. Mısır'ın olgun bir dili olmadığından, Arap'a yenilmiş ve karışmıştı. Rumlar, bir zamanlar ezilip perişan olmuşken, yine dilleri sayesinde yeniden bir Yunan devleti kurdular. Osmanlı Devleti bir kez parçalanırsa Türk ulusu yok olur gider.

Çünkü bir ulusun varlığı ve devamı... dilinin oluşmasına ve yaşamasına bağlıdır. Oysaki dilimizi, devletimize bağlı olan kavimler bile konuşmuyor. Konuşanlar, ya devlet hizmetine geçenler veya hükümet memurlarına meram anlatmak zorunda olanlardır. Fetih kuvveti ile ele geçirilen yerler, dilin zayıflaması ve konuşanların azlığı ile kaybolur.

Dili düzeltmenin en etkin çaresi, herkesin kolaylıkla yararlanacağı bir duruma getirilmesidir... Yüksekokullardan diploma ile çıkan palabıyık bir Türkün bilgisi, Avrupa'da 15 yaşındaki bir çocuğun bilgisi düzeyinde mükemmel olmuyor. Çünkü öğrenim zamanı Arapça ve Acemceyi bellemeye sarfediliyor. İlim öğrenmeye zaman kalmıyor".

Türkçenin, sözleriyle ve eserleriyle savunucuları arasında Şemseddin Sami yükselmektedir. Türk dilinin, bağımsız bir dil haline getirilecek öze sahip olduğuna inanmıştı. Uygurcanın İslâmlıktan önce yazılır ve okunur bir dil olduğu noktasından hareketle, Müslümanlığın kabulünden sonra, Türkçenin önemini, kapılarını Arapça, Farsça sözcüklerle kurallara açarak karışık bir dil haline geldiğini anlatır. Edebiyatın ve ilmin Türkiye'de gelişmesi için, ilkin dilin kurallarının kurulmasına, ilim ve fennin yeni keşifleri için kavramlar ve terimler bulmak için çalışılması gereğine dikkati çeker.

Türkçenin İlim Dili Olması İçin Çalışmalar

Türk dili üzerine, önceki bölümde yapıldığı anlaşılan tartışmalar, özellikle edebiyat ve konuşma dili konularına dokunmaktadır. Türkçenin ilim dili durumuna getirilmesiyle ilgili düşüncelere ise pek az temas edilmiştir. Bunun başlıca nedenini, Doğu'da ilim ile din arasında kurulan ilişkide görmek doğru olur. Önceden de işaret edildiği gibi, Müslüman memleketlerinde, ilim denilince "Tanrı bilimleri" anlaşılmakta idi. Nitekim medreselerde de ancak bunlar okutulurdu. Bunların dışında kalan pozitif ve sosyal ilimlere kapılar kapalı tutulurdu. Tanrısal ilimler, din dili olması nedeniyle Arapça okutulmakta idi. Osmanlı Devletinin teolojik bir yapıda olması Arapçaya, Türk dili üzerinde bir imtiyaz sağlıyordu. Bu dinsel imtiyaz, aydınlar arasında Türkçenin bağımsız bir ilim dili haline getirilmesini de güçleştirmekte idi.

Dil bir bütün olduğu için, Türkçenin edebiyat ve konuşma dili bakımından sözü edilirken, bu bağımsızlığı içinde onun ilim dili olma niteliğinin bulunduğunu kabul etmek de doğaldı. Şu da var ki, Türkçenin bir ilim dili vasfını kazanması yolundaki çalışmalar, yukarıda da işaret edildiği gibi, Deniz Harp Okulu'nun açılması ile başlamıştı. II. Mahmud Askerî Tıp Okulunu kurduğu vakit (1827), tıp ilmi için kaynak bulunmaması nedeniyle, Fransızcayı öğrenim dili olarak kabul etmiş ve Fransızca bilen Avrupalı doktorları öğretim üyesi olarak getirtmişti. Ama öğrencilere yaptığı bir konuşmasında, gelecekte

Türk dilinin öğretim dili olacağı konusunda şu sözleri söylemeyi de gerekli görmüştü:

"Tıp ilmini tüm olarak dilimize alıp gerekli kitapları meydana getirmeye çalışıp gayret etmeliyiz. Sizlere Fransızca okutmaktan benim beklediğim, Fransızca dilini öğrettirmek değildir. Ancak tıp ilmini öğrenip yavaş yavaş kendi dilimize almaktır. Ve ondan sonra memleketin her yanında Türkçe olarak yaymaktır." Tıbbiyede Fransızca öğretimi 1870'e kadar sürmüş, sonra Türkçe öğrenime geçilmiştir. Bu arada Türkçe bir tıp sözlüğü meydana getirmek üzere bir Tıp Cemiyeti kurulmuştur. Meydana getirilen sözlüğün başarılı olmadığı Ahmet Rıza'nın şu satırlarından anlaşılmaktadır: *"Kurulan Tıp Cemiyeti üyelerinin çoğu, Türkçe bilmediklerinden ve Türkçe bilenler ise tıp ilminden anlamadıklarından, birtakım garip ve acaip terkipler ile, tıp ilmi bir kat daha güçleştirilmiştir."* Ahmet Rıza, Arapça sözlüklerden yararlanmak suretiyle meydana getirilen bu sözde *Türkçe Tıp Sözlüğü* için şu sonuca varmıştır. *"Uygarlıkta topluma yararlı olmayan şey yoktur. Biz yine, Türk dili ile Türk ulusu daima var olacaktır düşünce ve duygusunda bulunarak dilimizi büyük dillerle yarışacak surette düzenlemeyi, Türk ulusunu koruma hususunda dilin pek büyük önemi olduğunu iyice zihnimize yerleştirmeliyiz."* Tıp dilinin Türkçeleştirilmesinden yana olanlar, doktor çıkanların, özellikle fizik, tabiiye ve kimya ilimlerini de öğrenecekleri için, bunlardan yapacakları çevirilerle dilimizi yeni bilgilerle zenginleştireceklerini öne sürüyorlardı.

Tıp okulunda öğrenim dilinin Türkçeleştirilmesine karşı olanlardan Namık Kemal, kendine öz güçlü görüşü ile şu sakıncaları sıralıyordu:

"Tıp okulunda Fransızca ve hatta Almanca okunursa ne olmak gerekir... Türkler tıp ilminde Avrupa'dan aşağı kalacak öyle mi? Varsın kalsın. Hangi ilmi bir ulus ile yarışacak kadar ileri götürdük ki! Bizde de Türkçe okutarak hekim çıkar diyelim... Tıbbı Fransızca okuyan tabiplerimiz Türkçeye çevirdiler. Türkçe öğrenim gören kişiler ise ne Türkçe, ne de Fransızca biliyorlar... Türk dilinde tıp okutmak ile tabip yetişmediği anlaşıldı. Kitap yok, terim yok. Ulusun tıp okuluna harcadığı paralar, Türkçede tıp ilmini meydana getirmek için değil, askere doktor yetiştirmek içindir."

Mustafa Celâleddin Paşa, yabancı dil ile öğrenim konusunda Namık Kemal'den de ileri gitmekte idi. Ona göre, Türkiye eğitim konusunda iki amaca yönelmelidir; birincisi, ulusal dilde halkın bilgi edinmesini sağlayacak çalışmaları sağlamak, ikincisi ise hizmet için yabancı dil bilen uzmanlar yetiştirmek. Bu ikinci konuda başarı kazanmak için de *"Bütün askerî okullarımızda coğrafya, tarih ve harp hukuku Fransızca olarak öğretilmelidir. Bu dilin öğretmenleri de Fransız olmalıdır."*

Namık Kemal ve Mustafa Celâleddin Paşa'nın bu düşünceleri, kuşku yok ki, Türkçenin bir ilim dili olmak değerinden yoksun bulunduğu anlamına alınamaz. Celâleddin Paşa, bir yandan genel eğitimin geliştirilmesini, öte yandan bizi Batıdan ayıran Arapça ve Farsça yerine Batıya bağlayacak olan Fransızcanın, özellikle devlet hizmetinde bulunacaklara öğretilmesini istiyordu. Namık Kemal'e gelince, o da tıp dilinin Türkçeleşmesine karşı gelirken Arapçadan yana çıkmıyor; okunacak tıp kitabı ile kullanılacak terimlerin bulunmadığını neden gösteriyordu. Aslında bu ve daha başka noksanlar, yalnız tıp ilmi için değil çağdaş ilimlerin tümü için sözkonusu idi. Gerçi önceden de işaret edildiği gibi, yeni terimlerin araştırılmasına II. Mahmud devrinde başlanmıştır. Hoca İshak Efendi matematik ilimlerinin, Şani Zade Ataullah Efendi tıp ilimlerinin, Cevdet Paşa hukuk ilmi terimlerinin saptanmasına çalışmışlardı. Ama bunlar bireysel çalışmalardan ibaret kalmıştı. Kaldı ki, meydana getirilen terimler de tam Türkçe sayılamazdı; çünkü bu konuda hiçbir temel ilke saptanmış değildi. Fatma Aliye, *Cevdet Paşa ve Zamanı* başlıklı kitabında terim yapılışını şu suretle anlatmaktadır:

"1851'de devlet hazinesi, aylıkların verilmesine olanak sağlanamayacak bir duruma düşmüştü. Maliyenin durumunu anlamak üzere bir komisyon kuruldu. Hazine bir kriz geçirmeye başlamıştı. Fransızca olan bu sözcüğün Türkçesi yoktu. Bulunması gerekli idi. Bir gece Fuat Paşa'nın yalısında bu konuda görüşüldü. Cevdet Paşa, bu sözcüğün (buhran) kelimesi ile karşılanabileceğini önerdi. Ondan sonra 'crise' sözcüğü buhran sözcüğü ile karşılandı. Cevdet Paşa'nın, Fransızcadan alınan kimi terimlerin olduğu gibi kullanılmasından yana olduğu anlaşılıyor. Mektuplarında oksijen ve nationale sözcüklerini Türkçe karşılıklarını vermeden kullanmıştır."

18. yy'da Avrupa'ya geçici bir görev ile giden Osmanlı elçileri, sefaretnamelerinde, Türkçe karşılığı bulunmayan Fransızca sözcük ve terimleri olduğu gibi yazmışlardır. Ama bunlar resmî yazışma dilinde yer almamıştı. Abdülmecid devrinde özel gazeteciliğin kurulması üzerine, Batılı siyasal terim ve sözcüklerin kimileri olduğu gibi alınmıştır, kimilerinin Türkçesi de Arapça köklerden türetilerek kullanılmaya başlanmıştır. Bu suretle, konstitüsyon, liberal, radikal, nutuk, meclis, ihtilal, cumhuriyet, meşrutiyet, müttefik, imtiyaz gibi sözcükler, bugünkü anlamlarında Türkçede yer almıştır.

Genç Osmanlılar devrinde, terim konusuna da az çok dokunulduğu görülmektedir. Tutucuların hareket noktası şu idi:

"Fransızcayı Latince ve Helenika (eski Yunanca) nasıl geliştirmiş ise, bizim dilimizi de Arapça düzenlemiştir. Dilimizi düzeltmek için gerekli şey varsa o da, kuralları değiştirmeyerek öğretmelidir."

"Ecdadımızın bir İslâm birliği meydana getirmek için Arapçayı almış oldukları da unutulmamalıdır... Dolayısıyla bir ulus kendi uygarlık yapıtlarını bırakıp başka uygarlıkla karışmamalıdır."

Ahmet Midhat Efendi, bu görüşün dayanmakta olduğu iki temel fikri şöyle çürütmektedir: *"Osmanlı demek Arap demek değildir. Olmadığına göre, Türkçe Arapçanın boyunduruğuna koşulamaz. İslâm birliğine gelince, böyle bir dil birliğine şahitlik edecek ecdadımızdan herhangi bir zatın eseri seçilip, bir Arap'a gösterilsin, eğer Arap ondan bir şey anlarsa eyvallah, sonra da bir Osmanlıya göstermeli o da bir şey anlıyabilirse yine eyvallah."*

Tutucuları terim konusunda şaşırtan, Batı dillerinde terimlerin eski Yunancadan ve Latinceden gelmesine karşılık, neden Arapçadan yapılan terimlere Türkçeciler direnmekte idiler. Aslında direnişin anlamı basit idi. Latince ölü dil idi, gelişmesini tamamlamıştı. Dünyada herhangi bir ulus Latince konuşmamakta idi. Latinceden terimler yapmak suretiyle yararlanan hiçbir ulus için bu dilden gelebilecek bir kültür tehlikesi yoktu. Arapça ise yaşayan bir dildi. Öteki diller gibi o da gelişmekte idi; böyle bir dilden yararlanmaya kalkmak

HOCA TAHSİN (1813-1881): Paris'teki Mekteb-i Osmanî öğrencilerine Arapça ve din dersleri veren, aynı zamanda fizik, kimya, astronomi gibi bilimleri öğrenen Tahsin Efendi, kısa bir süre Darülfünun müdürlüğünde bulundu. Bir fanusun içine güvercin koyarak havasını boşaltma deneyi yapması nedeniyle dinsizlikle suçlandı ve iki yıl sonra Darülfünun kapatıldı. Derslerinde kullandığı dil, Türkçenin bilim dili bakımından ne kadar geri kaldığını ortaya koyması yönünden örnek oluşturur.

bilimsel bakımdan olanaksız olduktan başka ulusal bakımdan da tehlikeli idi.

Türkçecilerden kimileri, yukarıda işaret edildiği bir noktada, tutucuların eleştirileri karşısında cevap vermede güçlük çekiyorlardı. Ortada Türkçenin henüz bir sözlüğü ve bir grameri yoktu. Dil çalışmalarını düzenleyecek bir akademi veya örgüt de henüz kurulmamıştı. Böyle bir durumda işin içinden nasıl çıkılacaktı? Cumhuriyet devrine gelip dayanacak dil sorununun önemli bir yanı da bu idi.

Türkçeyi sadeleştirme ve ilim dili yapma akımı, başlangıçta ulusçuluk olmaksızın başlamıştı. Genç Osmanlıların yaptıkları savaşın amacı, Osmanlı halklarının meşrutiyet yönetimi altında bir ulus durumuna getirilmesi idi. Bunun ideolojisi, ABD'de olduğu gibi "yurt" ve "ekonomik çıkarlarda ortaklık" olacaktı. Ne var ki, Amerikan örneği Avrupa için geçerli olmadığından, onun etkisi altında bulunan Osmanlı İmparatorluğu'nda da etkisi olamazdı. I. Meşrutiyet ve İstibdat devirlerinde genişleyen Türk dili üzerindeki tartışmalar, ister istemez Türkçülük doğrultusunda etki yapacaktı. Bu etkiye siyasal bir renk vermede, büyük İslâm düşünürü ününü kazanmış olan Şeyh Cemaleddin Afganî (Afganlı)'nin rolü büyük olmuştur.

Afganlı, İslâm âleminin yaşayabilmesi için, "Müslüman halklarının ulusal bilincine sahip olması gereğine inanmıştı". Bu noktadan hareketle, tezini şu suretle açıklamakta idi: *"Ulusçuluk dışında saadet yoktur. Dilsiz ulus olmaz. Umumun yararını sağlamadıkça da bir dil meydana getirilmiş sayılmaz."* Afganlı bireyleri birbirine bağlayan iki bağ öngörmekte idi. Bunlardan birincisi dil, başka bir deyişle ırk birliği, ikincisi ise din birliğidir. Ona göre, birincisi ikincisinden daha önemli idi. Çünkü dil ve ırk değişmez. Din ise değiştirilebilir.

Afganî'nin tezinin doğrultusunda Türk dili çalışmalarının üç dalda geliştiği görülmektedir:

1- Türkçenin öz köklerinin Arapça ile bir ilgisi bulunmadığını göstermek,

2- Halkın anlayacağı suretle geliştirmek,

3- Türk edebiyatını Arap ve Fars etkisinden koparıp Batılı fikirlerden de yararlanmak suretiyle bağımsızlığına kavuşturmak.

Birinci daldaki çalışmalar Buharalı Şeyh Süleyman Efendi'nin *Lugat-i Çağatay ve Türki-i Osmanî* adlı kitabıyla başlamıştır. Bu kitapta Çağatay dilinin dünyadaki büyük dillerden biri olduğu ve Osmanlı Türkçesinin de kaynağı bulunduğu belirtilmiştir. Şemseddin Sami aynı dalda, *Kamus-ı Turkî* ve *Kamusu'l-âlam* gibi büyük sözlükler meydana getirmiştir. Bunlardan birincisinin önsözünde Türkçenin çıkışı ve karakteri ile ilgili ayrıntılı bilgi verirken, Arapça ve Farsça yerine, Çağataycadan alınacak sözcüklerle dilimizin bir kat daha zenginleştirilebileceğini anlatmıştır.

Şemseddin Sami'nin bu çalışmalarını Necip Asım Bey izlemiştir. Bu zat Ural-Altay dilleri, eski Türk yazısı, Orhun Anıtları ve Türk tarihi konularında yazmıştır. Velet Çelebi de, sözü geçen iki bilgin gibi, Türk dili üzerinde çalışmış, özellikle folklor konusunda yazılar yazmıştır. Bütün bu çalışmalar, Arapçasız ve Farsçasız bağımsız bir Türk edebiyatı meydana getirilebileceği kanısının güçlenmesine de etken olmuştur. Hüseyin Cahit'in şu sözleri bu kanaatın ne düzeyde kuvvetlendiğine açık bir delildir:

"Ne vakte kadar ötekinin berikinin edebiyatını taklit edip kalacağız? Acem taklitçiliğinden kurtulur kurtulmaz, Arabistan çöllerinde kefaret mi çıkaracağız? Edebiyatımız artık Türk olsun."

"Araplardan yararlanacağımız ilimlerden şimdiye kadar sayılan şeylerde esaslı bir şey bulamadık. Bugünün ilerlemeleri yanında Arapların önceleri yapmış oldukları biçare terakkileri artık bir oyuncak kalır..... zamanımızın ilim ve fenni ile dimağlarımızı doldurmak için şimdiki kitaplara sarılırız. Bu kitapları da Arap'da değil garpta buluruz."

İstibdat devrinde Türk dilinin ulusal bilinci uyandırmada bir başka delilini de "Türk" sözcüğünün kullanılmaya başlamasından görebiliriz. Mısır'da Abdülhamid'e karşı yayımlanan gazetelerden birisinin "Türk" adını taşıması dikkat çekicidir. Lâstik Said'in, edebiyat tartışmaları nedeniyle söylemiş olduğu şu kıt'a da ulusçuluk bakımından çok önemli sayılmaktadır: *"Arabça isteyen Urban'a gitsin / Acemce isteyen İran'a gitsin / Frengîler Frengistan'a gitsin / Ki biz Türküz bize Türkî gerektir."*

Bu kıt'anın son mısraındaki "Türklere Türkçe gerektir" sözünün anlamı kuşkusuz Türkçenin bağımsızlığını kazanma ve ulusal bilincin uyanmasında bir dönüm noktasını göstermektedir. Bu bilinç, II. Abdülhamid'in bile panislâmcı bir dış politika gütmesine rağmen, Sadrazam Hayrettin Paşa ile yapmış olduğu bir tartışmasında *"Paşa paşa, ben Türküm, Türk kalacağım"* sözünde yansımaktadır.

İstibdat devrinde, Türkçenin ve Türklüğün güçlenmesinde rol oynayan iki faktör daha vardır. Birincisi, savaşlar ve Batı devletlerinin müdahalesi ile kaybedilen topraklardan duyulan acı-

lar, ikincisi de bu topraklardan yurdumuza göç eden, Türkçe konuşan Türkler. Osmanlı-Yunan savaşı sonunda Mehmed Emin'in (Yurdakul) yazmış olduğu manzumelerde kullanmış olduğu saf Türkçe, ulusal ruhu yansıtan ilk örneklerdendir.

II.Meşrutiyet Döneminde Türk Dili Sorunu

İkinci Meşrutiyet Arifesinde Durum

I. Meşrutiyet ile II. Meşrutiyetin duyurulması sırasında, Türk dili üzerindeki düşünce akımları siyasal ve ulusal bir zemine oturtulmuş değildi. Tanzimat dilcilerinin uğraşıları düzeyde kalmıştı. Ulus (millet) kavramı anlayışları silik ve bilinçsizdi. Kendilerini Türkten çok Osmanlı biliyorlar ve öyle duyuyorlardı. Avrupalıların taktığı (Genç Türkler) adını beğenmedikleri için kendilerine (Genç Osmanlılar) deyimini yakıştırıyorlardı. Yazılarında (ulus) yerine (ümmet) sözcüğünü kullanmaya önem veriyorlardı. Genç Osmanlılar arasında, yalnız Ali Suavi birkaç yazısında Türk dilini ve tarihini yüceltici birkaç satır yazmıştı; ama Türk ve Türkçülük konusunda fazla durmamıştı.

I. Meşrutiyet devrinde, Mebuslar Meclisinde de Türklük üzerinde durulmamıştı; zaten durulamazdı da. Siyasal ideoloji Osmanlılık idi. Mecliste siyasal partiler bulunmadığı için Türkçeciliğe ve Türklüğe sahip çıkacak bir örgüt de yoktu. Bu nedenle, anayasada devlet dilinin Türkçe olduğunu saptayan madde bu dilin yaygınlaşmasında büyük etki yapmış sayılamaz. İstibdat devrinde, eğitim programlarında Türkçe derslerine önem verildiği az çok görülmekle beraber, bu Türkçe, Arap ve Fars sözcükleri ile kurallarının ağırlığı altında bunalmakta idi. Aynı devirde, aydınlar arasındaki tartışmalarda Türk dilinin sadeleştirilmesi ve dolayısıyla Türk ve Türklük sözcüklerine dokunulmuştu. Bu devrin sonlarına doğru, Türkçenin çıkışı konusu, yazarları Genel Türk Tarihi ile temasa da getirmişti. Ama çağdaş, siyasal anlamda bir Türk ulusçuluğu henüz sözkonusu değildi.

II. Meşrutiyet ve Yeni Koşullar

II. Meşrutiyetin duyurulması üzerine, Türk dili üzerindeki çalışma, yeni koşulların etkisiyle yeni bir zemin üzerinde ve yeni bir amaç doğrultusunda gelişmeye başladı. Yeni koşulların başında, yeni bir kuşağın yetişmiş olmasını görmek gerekir. Batı okullarında ve Türkiye'de, yabancı dil ile öğretim yapan okullarla, yabancı dillerin de okutulduğu Türk okullarından yetişmiş kimselerin sayısı artmış bulunuyordu. Bunların arasından, Türk dili ile ilgilenen, bu dilin kaynaklarına kadar inip karakterini incelemek yeteneğini kazanan, ayrıca 19. yy'da Batıda ulusçuluk akımının gelişmesini öğrenmiş olan kimseler vardı. Dolayısıyla dilin ulusçuluk ile yakın ilişkisi bulunduğuna inanmışlardı.

II. Meşrutiyet devrinde, Yemen ve Arnavutluk gibi Müslüman memleketlerinde meydana gelen ayaklanmalar, Türk aydınlarını, bir Osmanlı milleti yaratma deneyinin başarıya ulaşabileceği konusunda kuşkuya düşürmekte idi. Günün birinde, Türklerin yalnız kalabilecekleri düşüncesi onları kendilerini öğrenmeye zorlamakta idi. Bu konuda etkisi olan bir öteki faktör de, dış savaşlardaki yenilgilerle büyük devletlerin imparatorluktaki sömürücü siyasetleri idi. Bu olay doğrudan doğruya Türkleri ve özellikle Türk aydınlarını üzüyor ve kuşkuya düşürüyordu. Bütün bu etkiler ulusal bilincin uyanmasına yararlı olmakta idi. Meşrutiyetin duyurulmasını sağlayan İttihat ve Terakki Partisi'nde büyük çoğunluk Türklerde idi. Bunlar Türk halkının fakir veya orta halli tabakalarından geliyorlardı. Türkçülüğe ve Türkçeciliğe bağlı olanları az değildi. İktidarı ele geçirir geçirmez bu bağlılıklarının örneklerini ortaya koymaya başladılar.

İlköğretimde Türkçenin Zorunlu Oluşu

Anayasada, Türkçenin resmî dil olarak belirtilmiş olmasından yararlanılarak devletin ilkokullarında Türkçe zorunlu dil durumuna getirildi. Şu şartla ki, Türk olmayan topluluklar, çoğunluk bulundukları bölgelerde Türkçenin yanında kendi dillerini de okutabileceklerdi. Ortaokullarda ise Türkçe zorunlu dil olmaya devam edecek, bölge dili ise serbest seçim dili olacaktı. Özel okulların açılması serbest olmakla beraber, bunların öğrenimi devlet denetimi altında bulundurulacaktı.

Devletin bu tedbirine, cemaat imtiyazlarına dayanarak, başta Rumlar olmak üzere, azınlıklar direnişe geçtiler. Bunun bir Türkleştirme politikası olduğunu öne sürdüler. Aslında Türkleştirme politikası sözkonusu değildi. Çünkü ulusal dilleri öğrenmekten kendilerini alıkoyan bir tedbir alınmamıştı. Tarihsel cemaat haklarına gelince: Türkler, kendi tarihsel haklarından büyük fedakârlıklar yapmak suretiyle meşrutiyet yönetimini yerleştirmek için çaba harcamışlar ve harcamakta idiler. Tek taraflı fedakârlık ile de bir Osmanlı milleti yaratılamaz ve bir meşrutiyet sistemi gerçekleştirilemezdi. Hele özel okullarda devlet denetiminin reddedilmesi, çağdaş devlet kavramı ile de bağdaştırılamazdı.

İşin şaşılacak yönü, Türkçenin ilköğrenimde zorunlu dil oluşuna Türk olmayan Müslümanlar da kafa tuttular. Onlar da, bu tedbiri bir Türkleştirme siyaseti olarak görüyorlardı. Kasım 1909'da, Adliye Nezâreti (Adalet Bakanlığı) Arap vilayetlerindeki mahkemelerde Türk dilinin kullanılmasını isteyince, çeşitli direnmeler başladı. Türkçecilerden olan Hüseyin Cahit (Yalçın) bile, böyle bir isteğin, esas bakımından doğruluğunu kabul etmekle beraber, yürütülme olanaklarından yoksun bulunduğunu öne sürdü. Mebuslar Meclisinde ise aynı istek, esas bakımından da çürütülmek istendi. Sulh yargıçlarının, gönderildikleri yerlerde halkın konuştuğu bölgesel dili öğrenmeleri önerildi. Bu öneriyi çürütmek güç değildi. Bir kez anayasaya aykırı düştükten başka, yürütülmesine de olanak yoktu. Çünkü öyle vilâyetler vardı ki, orada Arapçadan başka Türkçe, Ermenice ve Yahudice de kullanılmakta idi. Bir yargıcın bütün bu dilleri öğrenmesi ise olanaksızdı.

Türkçenin tek öğrenim dili durumuna getirilmesi, Araplar üzerinde çok olumsuz bir etki yapmıştır. Arap gençlerinden Kabil Gamen, bir Fransız gazetesinde, onların şikâyetlerini şöyle yansıtmakta idi:

"Genç Türkler bize Türkçeyi kabul ettirmeye kalkıştılar. Biz ise pek haklı olarak dilimizden... dinimizden, kanunlarımızdan, ibadetlerimizden, Kur'andan, halifeliğin dili olan Arapçadan memnunuz ve müftehiriz."

Arap aydınlarının Arapçayı savunma konusundaki bu düşünceleri, Araplık bakımından doğru olabilir. Ne var ki, meşrutiyet savaşı ve sonunda bu sistemin kurulması Araplar tarafından ve Araplılık adına değil, Osmanlılık adı-

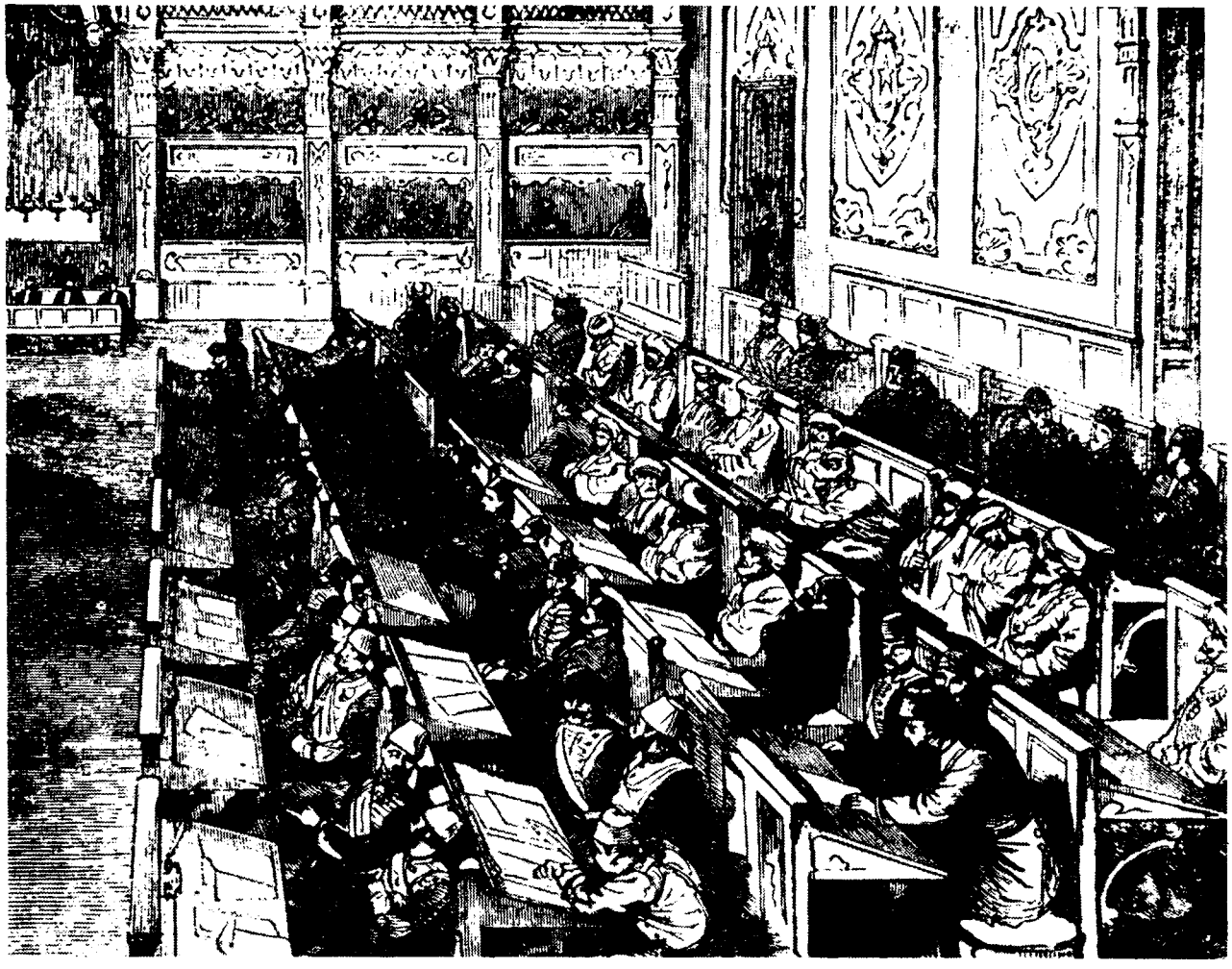
na yapılmıştı. Osmanlılığın amacı da ırk anlamı taşımayan, siyasal anlamda Osmanlı halklarını birleştirici, bir devlet sistemi meydana getirmekti. Böyle olunca artık dinsel bir özellik taşıyan Kur'an'ın halifeliğin dili olduğu öne sürülerek Osmanlılık gerçekleştirilebilir mi idi? Kaldı ki, Arapların diline dokunan da yoktu. Onların istediği, Arapların kültür imtiyazını Arapça aracılığı ile sürdürmekten başka bir şey değildi.

Türkçeye Türklerden Gelen Direniş

Mebuslar Meclisinde İttihat ve Terakki Partisinden olmayanlar, hatta bu partinin üyeleri arasından Türkçeye karşıt ve Arapçadan yana olanlar vardı. Bunlar, okullarda ahlak dersine önem verilmesi noktasından hareket ediyorlardı. Din dışında bir ahlakın varlığına inanmadıkları için, din ahlakına dayanarak Arapçanın savunmasına geçiyorlardı. Bu konuda bir fikir edinmek için, meclis görüşmelerinden şu satırları aktarıyoruz:

Ertuğrul Mebusu Şemsettin Bey: "Ahlakı sağlam temele oturtmak, toplum vicdanını geliştirmek için, okullarda din öğrenimine fazla önem verilmesi gereğini hatırlatırım... Ulûmu diniye (din bilgisi) derslerinin öteki derslerden daha önemli olduğu da göz önünde tutulmalıdır. Dolayısıyla okullarda, programlarla ilgili olarak, Arapça öğrenimi üzerine dikkatinizi çekmek isterim. Bu dersin önemini takdir edersiniz. Vatanımızın bir kısmını, ulusumuzun yarısını asıl Arap milleti teşkil ettiği için onların dillerini herhalde bilmemiz gerektir." Türkiye'nin ilerlemesinin temeli olarak diyaneti gören başka bir mebus da şöyle demiştir:

Kütahya Mebusu Abdullah Azmi Efendi: İlkokullarda, herhalde Türk dilini okutmaktan ziyade Kur'an okutmak çok daha iyidir. Çünkü, o yaşta Kur'an okutulmazsa çocuklar büyüdükten sonra Kur'an öğrenemezler... Şu da var ki, bugün birçok okullarımızda cami yoktur. Cami yapılacak yerlere tiyatro sahnesi yapılmıştır.



RESMÎ DİL TÜRKÇE AMA...: 1876 Kanun-ı Esasîsi'nin 18. maddesi, Osmanlı Devleti'nin resmî dilinin Türkçe olduğu ve devlet hizmetine girecekler için bu dilin bilinmesinin gerektiği yolunda bir hüküm getirdi. Ancak, ilk Meclis-i Mebusan'da Türkçe bilmeyen ya da birbirinin konuştuğu lehçeyi anlamayan mebusların bulunması, Türkçenin düzenlenmesi sorununu da gündeme getirmiş oldu.

Medreseden Gelen Direniş

Arapçanın Türkçe üzerine saltanatını meclis içinde ve dışında sürdürmesinden yana olanlar, çoğunlukla medreseciler veya o zihniyette olanlardı. Medrese ise, yüzyıllardan beri çöküntü içinde idi. Bu çöküntü o kerteye gelmişti ki, II. Meşrutiyet devrindeki görüntüsü şu idi:

"Hareket ve girişim yok; düzen ve çalışma, kimi sıkıntı yüzünden olanaksız; eleştiri fikri zaten hiçbir zaman olmamıştı; uzmanlık fikri mevcut değildi; bir ulusu yetenekli olduğu düzeye yükseltmek düşüncesi henüz doğmamıştı. Belirli bir ahlak sistemi bile yoktur."

Yazar medreselerin durumunu şu sonuca bağlamakta idi: *"Gelecek için ümit yok."*

Medrese birkaç yüzyıldan beri ne kendisine bir düzen vermiş ne de düzenlenmesine eğilim göstermişti. İçinde bulunduğu atalet o kerteye varmıştı ki, İslâm dünyası koyu bir cehalet ve taassup içinde yüzmekte idi. Dünya, dev adımlar ile ilerleme yolunda atılımlar yaparken, medrese II. Meşrutiyet devrinde, hâlâ medreselerde okutulacak dersler üzerine fetva vermeye kalkışmakta idi. Şu örnek, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü açıklamak için varsayımlar kurup açıklamaya çalışan birçok aydının işini kolaylaştıracak karakterdedir:

Meşrutiyet devrinde... medreselerde Türkçe derslerinin, tarih, coğrafya, fizik ve kimya gibi yeni bilimlerin okutulması bid'at, dinde bozgunculuk sayılarak, şeyhülislâmlıktan fetvalara başvuruluyordu. Yine o sıralarda Hindistan, Buhara, Kaşgar gibi İslâm ülkelerinden, şeyhülislâmlık dairesine bu konu üzerine sorular soruldu. İşte Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin fetvası:

"Coğrafya, tarih bilimlerinin Arap dili ile veya benzeri Türkçe veyahut Hintçe gibi başka bir dil ile öğretilip öğretilmemesinin caiz olup olmadığı hakkında, kapısı herkese açık olan Şeyhülislâmın söyleyeceği söz nedir? Elcevap: Tanrı Taâlâ daha iyisini bilir, evet caizdir" (1910).

Medreselerde Türkçe, coğrafya ve tarih gibi bilimlerin okutulabileceğine şeriatın elverişli olduğunu öğrenmek için, 1910 yılına kadar bir fetva beklemek gerekmişti. Kuşku yok ki, fetvada, bir şey öğrenmek için daima açık olduğu söylenen şeyhülislâmlık dairesi, yabancı diller için "gâvurluğa teşvik" nedeniyle daima kapalı kalmıştır.

Görevi dinin yayılmasını kolaylaştırmak olan medrese ve sözde dinciler, bu görevlerini yerine getirmek şöyle dursun, tersini yapmaktan da çekinmemişlerdir. Özellikle Kur'an-ı Kerimin Türkçeye çevrilmesine şeyhülislâmlık bir türlü razı olmamıştır. İlkin Latince, Yunanca, Aramice yazılmış olan İncil Avrupa'da daha 1517'de Almancaya, 1523'te Fransızca ve 1526'da İngilizceye çevrilmiştir. Türkiye'de ise 19. yy'ın ikinci yarılarına kadar şeyhülislamlık, hükümetin bu konudaki sorularına cevap vermeyi bile savsaklamıştır. Bu arada İranlılar kutsal kitabı Valide Hanında gizlice bastırıp satmakta idiler. Fransa'da da Kazmiriski adında bir bilgin tarafından Kur'an Fransızcaya çevrilmiştir. Ne var ki, bu çeviri kitabın Türkiye'de okunması bile yasak edilmiştir.

Meclis ve Medrese Dışında Türk Dili Sorunu

II. Meşrutiyet devrinde, siyaset adamları ile dinciler arasında da, Türk dili çetin bir tartışma konusu olmuştur. Meşrutiyetin amacı, Osmanlı halklarını birbirileriyle kaynaştırıp bir Osmanlı ulusu meydana getirmekti. Bu konuda Türk dilinin gelişip yayılması büyük bir rol oynayabilirdi. Ne var ki, bunun tam tersi bir dil akımının başladığı görülmektedir. Türk olmayan Müslüman topluluklar, Meşrutiyetin getirdiği geniş özgürlükten faydalanmak suretiyle, siyasal kulüpler ve kültür dernekleri kurmaya başladılar. Bunlar da, özellikle kendi ulusal dilleri üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırdılar. Dergiler bile yayınlamaya başladılar. Kısa zamanda bu örgütler, dil çalışmalarının koltuğunda ulusçuluk hareketine de girişmekten geri kalmadılar. Türk aydınları da bu durumdan etkilendiler. Kısa zamanda Türk dili sorunu, ulusçuluk ile birlikte ve beraber yürümeye başladı. Bu, önceki Türkçülük hareketlerinde görülmeyen yeni bir faktördü. Bir başka yeni faktör de, Türkçecilerin örgütleşmelerinde görülmeye başladı.

Türkçecilerin İlk Örgütleşmesi

İlk örgüt 1908'de "Türk Derneği" adıyla kuruldu. Kurucular arasında Ahmet Midhat, Velet Çelebi, Necip Asım ve Bursalı Tahir gibi İstibdat devri Türkçülük çalışmalarına katılmış olanlar da vardı. Derneğin amacı şu noktalarda özetlenebilir:

1- Osmanlı Türkçesini bütün Osmanlılar arasında konuşulan ulusal bir dil yapmak,

2- Arapça ve Farsça sözcüklerin bütün Osmanlılar tarafından anlaşılması için, yaygın duruma gelmiş olanları, arasından seçmek ve en sade bir Osmanlı Türkçesi meydana getirmek.

3- Türk diye anılan bütün kavimlerin geçmişteki ve günümüzdeki tüm hallerini öğrenmek, öğretmeye çalışmak ve bütün dünyaya yaymak; dilimizin açık, sade, güzel, ilim dili olabilecek surette ve uygarlığa elverişli bir düzeye gelmesine çalışmak, imlasını ona göre düşünmek.

4- Türk halkı arasında, çeşitli tarih ve sosyal konulardan başka, Türk dili üzerinde derlemeler yapmak.

Amacından da anlaşıldığı üzere Dernek, yalnız Türk dili üzerinde çalışmalar için kurulmuş olmuyordu. Türk kültürünün çeşitli dallarını da kapsamakta idi. Dil konusunda davası, Türkçeyi Arapça ve Farsça sözcüklerden temizlemek değildi. Onları herkesin anlayacağı suretle kullanmaktı. Bu suretle sadeleştirilecek Türkçe, bir konuşma dili olduğu gibi, uygarlığa hizmetleri dokunacak yapıtlar verecek bir ilim dili de olacaktı.

Bu çok geniş program, Türk Derneğinin kısa ömürlü olmasını sonuçlandırdı. Üyelerin kimileri, yalnız dil konusunda çalışmaların yoğunlaştırılmasından yana idiler. Hatta bunlar arasında bile çalışmalarda izlenecek yöntem bakımından tam bir birlik yoktu. Üstelik aydınlarımızın bir örgüt halinde çalışmasının da henüz bir geleneği kurulmamıştı. Türk Derneği kuruluşundan iki yıl sonra kapanmak zorunda kaldı.

Yenilik ve tutuculuk zıt kardeşler gibidir. Türk Derneği tarafından başlatılan dil akımının karşısına, *Servet-i Fünun* etrafında toplanmış olan veya o zihniyette bulunan yazarlar çıktı. Bunlar kendilerine Edebiyat-ı Cedide (Yeni Edebiyat)'ciler demekte idiler. Batıya yönelik idiler; Batıdan roman dili ile roman tekniğini ve hayalini getirmişlerdir. Ne var ki, bu hareketle ulusal bir edebiyat geliştirilememiş, bir zümre edebiyatı meydana gelmişti. Bu edebiyat okulu kuşku yok ki, Türk dilini sadeleştirme düşüncesine katılamazdı; Türkçecilere karşı saldırıya geçti.

Başı Halit Ziya çekiyordu: Türkçenin sadeleştirilmesine karşıt idi. Ona

göre dil, halkın bilgi seviyesine inmez, tersine halkın irfan seviyesini yüksetmeye çalışır. Böyle olunca, Türkçede yerleşmiş Arapça ve Farsça sözcüklerin yerlerine Türkçe karşılıkları kullanılabilir. Örneğin: (şems-i hürriyet) yerine hürriyet güneşi, (necm ü ahter) yerine yıldız, (çeşm ü dîde) yerine göz, (râh u tarîk) yerine yol denilebilir mi?

Süleyman Nazif de, Dilini seven hiçbir Osmanlı Türkü, hatavât-ı terakki yerine "ilerleme adımlarını" çıkaramaz; avamdan kimi kimseleri memnun etmek için böyle davranırlarsa ne olacaktı? Nazif'in verdiği karşılık şudur:

"Dilimizin yetenek ve tatlılığını elimizle yok etmiş olacağız; üstelik bu sadeleştirme hareketi bizi yedi yüzyıl geriye ve dört beş bin kilometre uzağa atacaktır..."

Halit Ziya da, Nazif de ulusçu idiler. Yaralı kelebeğin çektiği acıyı düşünecek ve uçmasını kolaylaştıracak yerde, kanatlarındaki renk güzelliği için yerde sürünmesini yerinde görüyorlardı.

Türk dilinin karşısına dikilen yalnız edebiyatçılar değildi; tarihçiler de vardı. Ahmet Rasim'in şu sözleri dış görünüşü bakımından koftur:

"Bugün, her Arapça sözcük yerine Türkçe bir sözcük koymak bizim için din, mezhep, iman, namus, ceht, gayret, iffet, ismet gibi sıfatların tümünden vazgeçmedikçe olanaksızdır..."
"Birtakım deyimler ve dil terkipleri vardır ki, karşılıklarını hiçbir vakit, hiçbir suretle, Türkçede aramaya olanak yoktur. Örneğin şunlar:

İstiğna-i hayat, istihkar-ı mesaib, müveddet-i hemcins, himayet-i zuafa, meyl-i maâlî, hulûs-u vicdan, sıtk-ı kemal, hıfz-ı meslek, fikret-i civanmerdane, şecaat-ı fedâkârane, itimad-ı nefs, metanet-i kalb, redd-i batıl terkiplerine karşı uygun veya yakın birer terkip bulmak kabil midir?"

Ahmet Rasim, bu terkiplerin karşılıklarının Türkçede bulunmamasından yakınıyordu. Ama bunlara gerek var mıdır, yok mudur düşünmüyordu. Konuşma dili ile, yazı dili arasına gerilen bu Çin Seddi kabilinden Arapça sözcükler ile terkiplere karşı Türk Derneği yanlısı Ispartalı İsmail Hakkı'nın haykırışı şöyle idi:

"Söylenilen dille yazılan dil arasında büyük açıklık var, lügatlar bizim değil, bunların telaffuzu bizim değil, bunları işleten kaideler bizim değil, yazı bizim değil. Ana kucağından mektep sıralarına düşen, sene sene sınıf ilerleyen çocuk, zaman geçtikçe bu kayıtlardan daha ziyade sıkılıyor; bu yükün altında daha ziyade eziliyor, zavallı çocuk bakıyor ki, yer, gök, her şey değişmiş dünyanın adı arz olmuş, yerin adı zemin olmuş, güneş demiyorlar hurşit diyorlar, mihr diyorlar, afitap diyorlar, ay demiyorlar kamer diyorlar, mah diyorlar, at diye tanıdığı hayvana, on onbeş ad takmışlar :

Feres, esb, rahş, semend, rehvar, şebdiz, yekran, tevsen, sütûr, kümeyt, edhem diyorlar. Deniz diye bildiği şey, bahr, derya, yem, lücce, kulzüm, muhît ve daha birçok şey olmuş. Bir şeye yalnız bir isim kâfi iken, böyle birçok isim takmalarına bir türlü aklı ermiyor; buradan zihnine bir körlük, bir sarmazlık gelmeye başlıyor. Türkçe üzerine sürdürülen bu tartışmalar, 1911'de devrimcilerle evrimcilerin çatışması aşamasına girdi.

Evrimciler ile Devrimciler

Dilde devrim hareketi bu kez Selânik'te başladı. *Genç Kalemler* Dergisi etrafında toplanan Ömer Seyfettin, Ali Canip ve Ziya Gökalp ile öteki kimi gençler, Türk dilini sadeleştirmek için heyecanlı ve sistemli bir çalışmaya girdiler. Bunların çalışmalarını Selânik'te yoğunlaştırmaları bir rastlantı değildi. Selânik o yıllarda, Balkanlar'la ve Avrupa ile ilişkisi İstanbul'dan bile daha sıkı olan bir kent idi. Bulgaristan'dan başlamak üzere, öteki Balkan devletlerine bulaşan panislavizm hareketinin esaslarının dil sorunu olduğu Selânik'te anlaşılmıştı. Bu hareketin 1910'da Sofya'da toplanan kongresi dikkatle izlenmişti. Kaldı ki, gençlerin üyesi bulundukları İttihat ve Terakki Kongreleri de, bu sırada, Selânik'te toplanmakta idi. II. Meşrutiyet devrimi Selânik'te hazırlanmıştı. Neden dil devrimi Selânik'ten başlamasın? *Genç Kalemler*'in dilde başlattıkları devrimin ilk sıralarda ilkeleri, "yeni lisan" başlığı altında, şöyle toplanmıştı:

1- Ulusal bir edebiyat meydana getirmek için ulusal bir dil kurmak.

2- Beş yüz yıldan beri konuşulan alışılmış Arapça sözcükleri korumak.

3- İstanbul Türkçesi, yeni dil için esas alınacak, yazı dili ile konuşma dili birleştirilecek.

4- Aruz veznini kurutarak hece veznine değer verilecek.

5- Türkçe ilim dili de, Arapça ve Farsça köklerden alınan köklerden sade terimler yapılmak suretiyle geliştirilecek.

Dilde başlayacak olan devrimin tüm anlamı, bu ilkelerde belirtilmiş değildi. Böyle olduğu halde, "ulusal edebiyat ulusal dil ile olanaklıdır" ilkesi, geçmiş ile olan köprülerin atılacağını ve yeni bir geleceğe yönelineceğini anlatıyordu. Bu ilkeler İstanbul'daki edebiyat kodamanlarını kızdırdı. Köprülüzade Mehmet Fuat ile Yakub Kadri (Karaosmanoğlu) sahneye çıktılar. Köprülü'ye göre, dilin bir evrim yolu vardır, onu çizenler de büyük edipler ve sanatkârlardır. Yakub Kadri ise Selânik'teki yeni lisan, yeni fikir, yeni hayat akımını küçümsedikten sonra gençleri "çocuk ruhlu kimseler" diye alaya alıyordu. Kâzım Nami'nin (Duru) bu eleştirilere verdiği karşılıkta gerçekten bir devrim aksanı vardı: *"Bugün yürekleri Türk duygularıyla çarpan yeni kuşak bu dili seviyor... Türk dili birkaç yüz bin kişinin, imtiyazlı bir sınıfın 'argo'su durumunda bırakılamaz... Çünkü, özgür bir ulus tutsak bir dile katlanamaz."*

Böylece Türk dili üzerinde yarım yüzyıl önce, ilkin çok mütevazi bir biçimde başlamış olan tartışmalar, zamanla genişleyip gelişerek 1911'de yurt aydınlarını, devrimci ve evrimci olmak üzere iki bölüme ayırmıştı.

Balkan savaşında uğranılan yenilgi Türk aydınları üzerinde büyük bir şok yaptı. Her aydın, yenilgiyi az çok kendi meslek zaviyesinden açıklamak için bir yol aramakta idi. Yabancı aydınlar arasında Türkiye ile ilgilenenler de böyle hareket etmekte idiler. Bunlar arasında aynı zamanda bir dilci olan Macar Vámbéry, Balkan yenilgisini şu satırlarla dile bağlamakta acaba haksız mı idi?

"Osmanlılar Avrupa'ya olan yakınlıklarına rağmen, uygarlık ve bilim yolunda pek az gayret harcadılar...

Eğer dillerine ziyadece dikkat ile, birtakım gereksiz Arapça ve Farsça sözleri bir yana bırakarak, millet fikrine gereği gibi saygı göstermiş olsalar idi vatan duyguları güçlü olurdu; terakki ederlerdi" dedikten sonra Kemal Paşazade'nin vatan kavramına karşılık tutmuş olduğu "yer" için şu beytini eklemiştir: *"Kısmetindir gezdiren yer yer seni / Göğe çıksan akıbet yer, yer seni / Hep anınçün ona derler anayer / Ademi ol kendi besler kendi yer."*

Türk aydınları Balkan yenilgisinin nedenleri arasında, genellikle, halkımızda ideal (ülkü) noksanını görmekte idi-

ler. O sıralarda yayımlanmaya başlayan (1911) *Türk Yurdu*'nda bu konu üzerinde durulmuştur. Akçura Yusuf bir yazısında, ilkokullarda dinden başka bir ülkünün verilmediğinden yakınmıştır. Halide Edip (Adıvar), verdiği karşılıkta böyle bir ülkünün bile verilemediğini şu suretle anlatmaktadır:

"İlkokulların bir amacı var demek bence doğru değildir. Bu okullar çocuğa, İslâmlığa yaraşan büyük bir ülkü vermezler. Bu okullardan çıkanların amacı... sadece yaşayıp, öldüğü zaman cennete gitmektir... Biraz bencil bir amaçtır. Ruhun selameti için el açan bugünkü İslâm bir kadının veyahut rahatça yaşayıp iman selameti ile ölmek isteyen bir Müslüman erkeğin dinsel ülküleriyle, İslâmlığın başlangıcında ilim fethine girenler arasında dağlar kadar fark vardır.

... İyi hatırlarım, amaçları sırf dinsel görünen irticadaki Volkan *gazetesi sahipleri,* Volkan *gazetesinde, bizim kavgamız toprak için değildir. Nemize lazım toprak, memleketleri ister Rusya, ister başka bir millet alsın, yeter ki bizim dinimize dokunulmasın demiştir."* Halide Edib'in cevap yazısı şu cümle ile sonuçlanıyor: *"Memlekette ülkü yok ve ülkü olmadığı sürece istiklal yok."*

Ülkünün vatan kavramı ile yakın ilişkisi bilinmektedir. Vatan sevgisi dil sevgisi gibi duygusaldır. Ne var ki, Balkan savaşına kadar ne vatan ne de dil henüz yaygınlaşmaya başlamamıştı. Selânik'te "vatan" kavramı üzerinde yapılmış olan bir anketin sonuçlarına dayanan Mehmet Ali Tevfik, bir yazısında, ankete cevap verenlerin yüzde sekseninin vatanın ne olduğunu bilmediklerini işaret eder, sonra da, *"Bütün bu korkunçluğu ile karşınıza çıkan vatansızlık tehlikesini yok etmek için bir vatan icad edelim"* demektedir.

Anlamı kavranmayan yalnız vatan sözcüğü değildi. Millet kavramı da henüz çağdaş anlamında raya oturtulmamıştı. "Millet bir din etrafında bir araya gelmiş olan cemaat demektir" diye tanımlanmakta idi. Bu nedenle ilkokullarda çocuklara din ile milletin bir olduğu öğretildi.

Ziya Gökalp, siyasal düşünce yaşamında sürüp giden bunalımı ortadan kaldırmak için, çeşitli dergilerde çıkan yazılarının dışında, *Türkçülüğün Esasları*'nı yazmak zorunluluğunu duymuştur. 174 sayfa tutan bu yapıt iki bölümdür. Birinci bölüm "Türkçülüğün mahiyeti" başlığını taşımaktadır. Burada vatan ve millet, ülkü, ulusal tarih gibi kavramlar açıklanmıştır. İkinci bölüm "Türkçülüğün programı"dır. 95. sayfadan başlayan bu programın ilk 35 sayfası, doğrudan doğruya Türk dili ve edebiyatı üzerinedir; konu başlıkları şöyledir:

1- Yazı dili ve konuşma dili
2- Halk lisanına girmiş Arapça ve Acemce kelimeler
3- Türkçüler ve fasahatçılar
4- Sîgalar, edatlar, terkipler
5- Yeni Türkçenin harfleştirilmesi ve tezhibi
6- Lisanî Türkçülüğün umdeleri

Bundan sonra (Türklerde bedîî zevk, millî vezin ve edebiyatımızın tezhibi) konularına geçmektedir.

Türkçülüğün programı bölümünün "Lisanî Türkçülüğün umdeleri" başlıklı konusunda Gökalp, 11 ilke sayar. Bunların tümü yöntem karakterini taşımaktadır. Şöyle ki, ulusal dilin meydana getirilmesi için halk edebiyatına temel görevini gören Türk dili alınacak;... İstanbul hanımlarının konuştukları gibi de yazılacaktır; Türk halkının bildiği ve kullandığı noktasından hareket edilerek halk dilinde karşılığı bulunan Arapça, Farsça sözcükler, sîgalar, edatlar ve terkipler atılacaktır; halk diline geçmiş olan Arapça ve Farsça sözcükler korunacak, yerlerine eski Türkçeden dönmüş olan kelimeler alınmayacaktır. Gökalp, ileride sözü edileceği gibi, yeni terimlerin yapılması hususunda da bir kural getirmekte idi. Ayrıca yeni Türkçenin yeni kurallarına göre bir sözlük ile bir gramerinin de yazılacağını saptamakta idi.

Gökalp ilkelerinin orijinal yönü, önceki devirlerden beri sürüp gelen dil tartışmalarında ortaya atılan fikirlerden uygun bulduklarını programlaştırması idi. Program ilkelerine egemen olan zihniyetin, ulusal dilin kurulması için Çağatay diline gidilmesinden vazgeçilerek halka yönelinmesi de önemli bir yenilikti. Bununla beraber Gökalp, devrinde Türk dili ile ilgili kimi fikirler konusunda geri kalmakta idi. Özellikle konuşma diline geçmiş olan Arapça ve Farsça sözcüklerin Türk köklerinden karşılıklarının aranmasına gerek olmadığı kanısında idi. Aynı düşünce ile Arapçadan Türkçe terim yapılmasından da yana idi; Arap alfabesinin değiştirilmesine ise kesinlikle karşıt idi.

Bir sosyolog olan Ziya Gökalp'in Almanya'nın çağdaş sosyologlarından etkilendiği konusunda kuşku yoktur. Buna ilişkin olarak, devrinde Alman dil hareketlerinden de herhalde haberi olmuştur. Bu hareketler ile, Türkiye'dekiler arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır, şöyle ki:

Almanya'da toplanan bir eğitim kongresinde, eski Yunanlılar ile Romalılardan alınan eski disiplinlerin modasının geçmiş olduğundan, manastır eğitimine son verilerek, eğitime ulusal bir karakter verilmesi gereğinden söz edilmiştir. Spengler de, *"Eğitimde Alman dilinin öğretilmesi esas olmalıdır. Bu öğretimin başlıca işlerinden biri, çıkışı yabancı sözcüklerin kullanılmasını önlemektir."* demiştir.

1914 Ağustos'undan bu yana (Genel Dil Cemiyeti) şu bildiriyi yayınlamıştır:

"Halk ayaklandı, fırtına koptu; ama fırtına Alman diline saygı göstermeyenlere, yabancıları taklit gibi bir hastalığa karşı görülüyor. Bundan böyle, kutsal ana dilini kirletecek olan Almana yazık."

Derhal bir sözcük avcılığı başladı. İlkin Fransız biçimi selam verme yerine Almanca selam vermeden işe başlandı; adiyö sözcüğü kovuldu. O devirde, resmî dairelerde pek çok yabancı sözcük kullanılmakta idi. Eyalet valileri, polis müdürleri, hatta Berlin zabıta nazırı bile işe karıştı. Bu zat, değiştirilecek yabancı sözcüklerin listesini düzenlemek üzere bir komisyon kurdu. Komisyona verilen görev şu oldu: *"Seçilecek sözcükler ne çeviri ne de yabancı sözcüklerin bir açıklaması olmayacak; Almanca düşünülecek şeyin tanımlanması olacak."*

1915'te Adolf Matias öğretmenlere şu öneride bulunuyor:

"Bu yabancı sözcük rezaleti, bu çirkin yabancı sevgisi son bulmalıdır."

Bu metnin burada verilmesinin nedeni, II. Meşrutiyet devrinde kendilerine evrimci adını verdikleri kimi aydınların, Türk dilini yabancı sözcüklerden arındırmak isteyen gençlere karşı direnişlerinde pek de haklı olmadıklarını göstermek içindir.

Gökalp evrimcilerden değildi. Ne dilde Türkçülüğü ne de öteki konularda dilediği gibi düşünmekte ve düşüncelerini yaymakta özgür sayılamazdı. İttihat ve Terakki Partisi'nin bir üyesi, hatta kültür konusunda bir lideri idi. Bundan ötürü, bu partinin genel siyasetindeki amacını kollamak zorunda idi. Parti, Osmanlı İmparatorluğu'nu yaşatabilmek için, İslâmcılık siyasetin-

den ayrılmadan, Türkçülük siyasetini izlemeyi amaç edinmişti. Gökalp'in imparatorluğa vermek istediği kültür düzeninde bir ikiliğin göze çarpması bu nedenle idi. Bu ikilik özellikle *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı kitabında çok açıktır. *"Türkçülerin millet ülküsü Türklük ise, ümmet ülküsü de İslâmlıktır."* demektedir. Bu noktadan hareket edince iki vatan kavramı kabul etmektedir. Birincisi İslâm vatanıdır ki, bütün Müslümanların sevgili yurdudur. İkincisi Türklerin "Turan" adını verdikleri ulusal vatandır. Osmanlı ülkesine gelince, İslâm vatanının bağımsız kalan parçasıdır. Bundan bir bölümü Türk yurdudur ki, aynı zamanda Turan'ın bir parçasıdır. Öteki bölümü Arap yurdudur ki, büyük Arap vatanının bir parçasıdır.

Gökalp böylece, biri Türk ötekisi Arap, iki ulus ve iki vatan kabul edince tek ad ile kalan devleti de ikileştirmek için *"O halde Osmanlı Devletine de (Türk Arap devleti) denebilir"* demektedir. Gökalp'i yukarıda *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında sözkonusu olan 11 maddelik Türk dili programında, Arap alfabesini korumaya, konuşma dilindeki sözcüklerle ilim dili için yapılacak terimlere, Arapçaya açık kapı bırakmaya zorlayan etken bu düşünce olmak gerektir.

Gökalp'in siyasal nedenlerle uydurduğu bu ikilik düzeninde, Arap kültürü için değil, fakat Türk kültürü için özellikle Türk dili için çalıştığı görülmektedir. Bu konuda "Lisan" ve "Vatan" adlı manzumelerinden alınan pasajlar, onun Türkçe konusundaki gerçek zihniyetini belirtmektedir : *"Yeni sözler gerekse / Burada uy herkese / Halkın söz yaratmada / Yollarını benimse."*

"Arapçaya meyletme / İran'a da hiç gitme / Tecvidi halktan öğren / Fâsıklardan işitme."

"Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur / Köylü anlar manasını namazdaki duanın / Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur / Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hudanın / Ey Türk oğlu işte senin orasıdır vatanın."

Terimler ve Türkçenin ilim Dili Olması

Türkçenin konuşma ve edebiyat bakımından ulusal bir dil durumuna getirilmesi yanında, bir ilim dili düzeyine çıkartılması akımı da yer almıştır. Ahmet Midhat Efendi, ilim alanındaki çalışmalarımızı Osmanlı olarak pek yeni bulmakta, ama Müslüman sıfatımız ile pek eskiye götürmekte idi. Osmanlı dilini, bir ilim dili yapmak için, Osmanlıca ilim kitaplarının yazılması-

یکی لسان

اك مقتدر بر سلطنت قلمرونده و قیمتلی بحار مرزلرنده بر وطاشه شروع ایدن تجارت مکتبی بحری موسیو دوفتیر قونسر ایفنانسك یکی لسانه حقنده کوندردیکی مکتوبی بو یوك بر عزمت رجلنه عیناً درج ایدیورز : ؟

بوداپشته : ١٥ تشرین ثانی ١٩١١

محترم افندیلرم!

بکن آی تورکجه دیلنك ساده لشدیرلمسی حقنده یازمش اولدیغکز مکتوبی سوینجایله آلدم . معلومدرکه ، ملیت حسنی اویاندیرمق ایچین اك اول ملی بر لسان اولماسی لازمدر . مجارجه‌ده بر آتالر سوزی واردر : « ملت لسانده یاشار . » اویله اولدیغی حالده تورك لسانی‌ده ملی بر لسان اولورسه هر ملت حسی اویاندیریلیر . هر ده بوتون تورکلر طرفندن اکلاشیلیر بر لسان اولور . سز جه شیمدی‌یه قدر دیلکز اوچ لساندن مرکب صایلیردی . مکرکه تورکجه اسکی براویغور لسانی‌در . باشقه لساندن (عربی ، فارسی) مرکب دکلدر . یکی لسان جمعیتی بوتون قلبمدن تبریك ایده‌ره . اومارم که مقصدلری یرینه

٢٩

تورك یوردی

تورکلرك فائده‌سنه چالشیر — اون بش کونده بر چیقار

امین بك

و

امین بك تورکجه‌سی

مملکتمز ، معروض بولوندوغی هردرلو موانعه رغماً ، یاریم عصردنبری ایچین ایچین چالقانیوردی . استعداد انقلاب فطرت بشریه‌ده ، ذاتاً مرکوز بر خصلتدر. فضله اولهرق خاصةً بزم موقع جغرافیمز، مناسبات مدنیه وفکریه‌مز بزی آوروپا ایله صمیمیتدن منع ایده‌جك عوارض خارجیه‌نك جمله‌سنه غالب اوله‌جق قوتده ایدی . فقط ادبیات هر شیدن اول ده کیشدی ویکیلشدی . یونك اسباب مختلفه‌سنی یکان یکان تعداده زمین وزمان مساعد دکلدر . یالکز خلاصةً شونی سویلیه‌یم که برملت دیکر برملتك مدنیت غالبه‌سنی تقلید ایده‌جك درجه‌لرده اوکا مفتون اولورسه ، الك اول ظرافت قیوسندن کیرر. الك مستحسن معناسیله آوروپالی اولمازدن اول البسه‌مز وقیافتمز آوروپالی اولور . مدنیتك شروط اساسیه‌سندن برنجی‌سی اولان (حقوق متقابله‌یه رعایت) یولی‌اوکرنمزدن اول کوزل بر بویون باغی طاقه‌سنی‌اوکره‌نیرز . لکن ادبیاتمزك تحولی ایله برابر افکارمزك تحولی ده ضروری اولدی ایدی . چونکه سوز ، البسه وبویون باغی

"YENİ LİSAN"I SAVUNANLAR: 1908'de kurulan ve aynı adlı dergiyi yayımlayan Türk Derneği'nin başlattığı dilde sadeleşme akımı, 1911'de Selanik'te Genç Kalemler dergisini (sağda) çıkaran gençlerin "Yeni Lisan"ı savunmalarıyla sürdü. O sıralarda İstanbul'da yayımlanmaya başlayan Türk Yurdu dergisi (solda) de aynı görüşü savunuyordu.

nı ve yabancı dillerden Türkçeye aynı nitelikte yapıtların çevrilmesini yeterli görmekte idi. Kimi yazarlar için ise, ilim bir okul sorunu idi; okul binalarının sayısı artırılıp programlar modernleştirilince, Türkçeye ilim dili olma yolu açılmış olacaktı. Kuşku yok ki, okul binası, ders programı ve okunacak kitap sayısının artırılması ilim ile ilgili idi; ama yetersizdi. Ayrıca terim konusunun çözümlenmesi de gerekiyordu.

Türkçenin bir ilim dili olmak için gerekli yeteneklerden yoksun bulunması düşüncesinin yaygın olması, bu konudaki çalışmalar karşısında dikilen başlıca engeldi. Böyle olmakla beraber, Genç Osmanlılardan Ali Suavi, terim sorununun ele alınması gereğinden söz etmişti. Mustafa Celâleddin Paşa, Türkçe terim yapılması konusuna ima yolu ile dokunmuştu. Terim konuşu zamanla önem kazanmış ve çözümden yana olanlar şu dört gruba ayrılmıştır:

1- Terimler Arapçadan yapılmalıdır. Yukarıda adı geçen Hoca İbrahim ve onu tutanların düşüncesi.

2- Terimler Fransızcadan yapılmalıdır. Ahmet Cevdet Paşa'nın tezi.

3- Terimler eski Yunanca ve Lâtinceden yapılmalıdır. Ahmet Midhat Efendi'nin görüşü.

4- Terimler Türkçe, Arapça ve Frenkçeden yararlanarak yapılmalıdır.

Ziya Gökalp'in programında yer alan madde, terimlerin Arapçadan yapılmasını isteyenlerin gerekçesi idi. Arapça ve Farsça terimler dilimizin yapısına öyle girmişti ki, onları çıkarmaya kalkışmak ilim dilimizi kesmek olur.

Terim zaten ulusal dilden ayrı bir şeydir. Batılılar terimleri eski Yunanca ve Latinceden almamışlar mıdır? Türkçe, bir derya olan Arap dilinden terim almaktan kendisini neden yoksun edecektir? Yukarıda da işaret edildiği gibi, Arapçacılar, Latincenin ve eski Yunancanın gelişmelerini yitirerek ölü diller durumuna geldiğini, Arapçanın ise yaşayan dillerden bulunmakla, henüz gelişme aşamasında olduğunu görmezlikten geliyorlardı.

Cevdet Paşa'nın terimlerin Fransızcadan yapılmasını istemesi ise, Türkçenin hem ilim dili olamayacağı iddiasını önlemek, hem de dilimizin Arapça ile ilişiğini kesmek içindi. Nitekim Türkçenin ilim dili olamayacağı konusunda direnenlere bir yazısında şöyle dediği görülmektedir:

"Herkesin anlayacağı tarzda bir risale yazıp Takvimü'l-edvar *tesmiye ettim. Ve lisan-ı Türkî ilim dili olamaz diyenlere, lisanımızın her şeye kabil olduğunu ve bu lisan ile her fende güzel eserler yazılabileceğini tastik ettirdim."* Cevdet Paşa, bundan sonra, dilimizde bulunmayan (evrak-ı mevkuta) deyimini Fransızca periodique sözcüğünden nasıl çevirdiğini anlatmaktadır. Paşa, daha önce de (buhran) sözcüğünü Fransızca (crise) sözcüğünün karşılığı olarak almıştır. Müvellidü'l-mâ'nın karşılığı olarak hidrojen sözcüğü ile, bizde karşılığı bulunmayan tonilato sözcüklerinin olduğu gibi kullanılmalarını önermiştir.

Ahmet Midhat Efendi, Fransızca ile öteki Batı dillerinde varolan terimlerin çoğunun eski Yunanca ile Latinceden olduğunu dikkate alarak bizde de Arapçadan terim uydurmaktan ise böyle hareket edilmesinden yanlı olduğunu şu sözleriyle açıklamaktadır:

"Eskiler, Yunandan ilimleri almak hususunda şimdikilerden, yani bizlerden, daha geniş bir görüşe ve sağlam bir düşünceye sahip imişler. Onlar örneğin; aritmetiği (aritmetika) diye almış oldukları halde, bir türlü anlamadım ki, biz sonradan (riyaziye) sözcüğünü onun yerine ne hikmete dayanarak koymuşuz. Riyaziyedeki (savm) perhiz, açlık anlamları içine aritmetiği nasıl sıkıştırmış olduğumuzu hakikaten anlayamamışımdır."

Ziya Gökalp, yukarıda sözü edilen Türkçülüğün programında Türk dilinin ilkelerini sıralarken beşinci ilkede, terim ile ilgili düşüncesini şu surette açıklamaktadır:

"Yeni terimler aranacağı zaman ilkin, halk dilindeki sözcükler arasında aramak, bulunmadığı takdirde, Türkçenin kıyas edatlariyle ve kıyas terkip ve tasrif usulleriyle yeni sözcükler yaratmak, buna da olanak bulunmadığı surette, Arapça ve Farsça terkipsiz olmak şartiyle, yeni sözcükler kabul etmek ve kimi devirlerin ve mesleklerin özel durumunu gösteren sözcüklerle, tekniklere ait araç adlarını yabancı dillerden olduğu gibi almak."

Gökalp'in yöntemi, kuşku yok ki, mantıksal idi; ama bilimsel olduğu pek savunulamaz. Çünkü birinci koşulun yerine geliştirilmesi için her şeyden önce halk dilindeki sözcüklerin bilinmesine gerek vardı. Oysaki, bu dil yüzyıllardan bu yana ihmal edilmişti. Öteki üç koşul için de Türkçeye meslek sözcüklerinin çevrilmiş olması gerekli idi. Bu nedenledir ki, gerek okul içinde ve gerek okul dışında, sözde uzmanlardan kurulan kurulların, terim sorununu çözmek için yaptıkları çalışmalardan olumlu sonuç sağlanamadı.

Alfabe Sorunu

Türk dilinin, edebiyat ve ilim yönlerinden ulusal dil durumuna getirilmesi, alfabe sorunun da çözümü ile olabilirdi. Kullanılmakta olan Arap alfa-

HALİD ZİYA [UŞAKLIGİL] (1866-1945): Servet-i Fünun topluluğu içinde yer alan Halid Ziya, Türk Derneği'nin başlattığı sadeleştirme çalışmalarına karşı çıkanlardan biriydi. Dilin halkın bilgi düzeyine inemeyeceğini, tersine halkın "irfan" seviyesini yükseltmeye çalışması gerektiğini, dolayısıyla yerleşmiş Arapça ve Farsça kelimelerin yerine Türkçe karşılıklarının kullanılamayacağını savunuyordu. Sonradan bu görüşünü değiştirmek, kendi eserlerini sadeleştirmek zorunda kalmıştır.

MEHMET FUAT [KÖPRÜLÜ] (1890-1966): Selanik'te Genç Kalemler dergisi çevresinde toplanan gençlerin "Yeni Lisan" hareketine karşı çıkan yazarlardandı. Dilin bir evrim yolu olduğunu, bu yolu büyük edebiyatçılarla sanatçıların çizeceğini savunuyordu.

besi idi. Türk dili ile hiçbir ilgisi yoktu. Arap kültür emperyalizmi din aracılığı ile gelerek Türkçenin tahtına oturmuştu. Öğrenilmesi güçtü; öğrenildikten sonra da Türkçenin tam olarak okunmasına ve yazılmasına elverişli bulunmamakta idi.

III. Selim devrinde, saray hizmetinde mimar görevi ile bulunan Danimarkalı Meling, Padişahla doğrudan doğruya yazışmak için Türkçe konuşmayı Arap alfabesini sökmeden öğrenmişti. Padişahın kız kardeşi Hatice Sultan'ın sarayını yaparken düşüncelerini Sultan'a Latin harfleri ile yazdığı Türkçe ile bildirmiştir. Genç Osmanlılar devrinde Latin harflerinin kabul edilmesi üzerine Namık Kemal ile yakınları arasında geçmiş olan tartışmaları görmüştük. Namık Kemal, bu harflerin alınmasına kesinlikle karşı çıkmıştı. Buna karşılık, çağdaşı olan Mustafa Celâleddin Paşa, kızına Latin harfleriyle Türkçe mektuplar yazmıştı. II. Meşrutiyet devrinde, harfler ile alfabe sorunu alevlendi. Harflerin ıslahı, alfabenin düzeltilmesinden daha kolay görünüyordu. Ne var ki, aydınlar arasında bu konuda yapılan tartışmalardan ve hükümetçe kurulan harfleri ıslah komisyonlarının çalışmalarından olumlu bir sonuç sağlanamadı. I. Dünya Savaşı sırasında , aydınların saplandığı her bataklıktan onları kurtarmak için olduğu gibi ordu işe karıştı. Enver Paşa'nın girişimi ile Arap harflerini Latin harfleri gibi ayrı ayrı sıralamak suretiyle yazının ıslahına gidildi. Bu yazı ile kimi gazetelerde her gün kısa metinler verilmeye başlandı. Orduda aynı yazının kullanılmasına başlandı. Savaş sırasında böyle bir yeniliğe girişilmesinin akıl işi olmadığı anlaşılmakta geç kalınmadı... Bunun üzerine Avrupa cephesindeki Türk birliklerinde, resmî telgraf yazışmalarında Latin harfleri kullanılmaya başladı. Talât Paşa da, Berlin seyahati sırasında, telgrafları İstanbul'a Latin harfleri ile göndermekten çekinmedi. Mustafa Kemal (Atatürk) de, Çanakkale'den bir kadına yollamış olduğu 13 mektubundan birisini Latin harfleriyle yazmıştır. Latin harfleri böylece, resmen kabul edilmeden önce, bir kullanılma aşamasından geçmiş oldu; ama bu aşama dar bir alan içinde sıkışıp kalıyordu. Alfabenin ıslahı için çalışan bir kurulun bildirisinde Latin harfleri lehinde şunları okuyoruz:

"Türkiye'de kent, genel olarak köye göre daha okumuştur. Bizim için kurtuluş çaresi halk topluluğunu mümkün olduğu kadar çabuk eğitmektir. Köylerimize ve okumak bilmeyenlere bir ay içinde okuma yazma öğretmek zorundayız. Türkiye'nin bugünkü alfabesi ve yönetimi ile böyle bir sonuç sağlanması olanaksızdır. Köy çocuğu yıllarca okula devam edemez. Zira köylünün çocuğu, gözü, eli, ayağı ve sermayesidir. Yetkili kimseler ve bilginler alfabenin kusurlarını düzeltmeyi veya doğrudan doğruya, Latin harflerinin alınmasını önermişlerdir".

Alfabe ve Şive

Arap alfabesinin Türk toplumundaki yıkıcı etkilerinden biri de şive farklarını yaratmasında görülür. Türkçe, Anadolu ve Rumeli Türk halkının ana dili olmasına rağmen, her kentte az çok farklı konuşulmakta idi. Kayseri, Konya, Denizli, Erzurum ve Trabzon şiveleri arasında esaslı farklar vardı. O kadar ki, Batı Anadolu'da Demirci kasabasının yargıcı, halkın davalarını tercüman aracılığı ile yürütmek zorunda kaldığından bu kasabadan alınarak şivesini anladığı herhangi bir yere atanmasını istemiştir. Latin harflerinin alınması ile Arap harflerinin sebep olduğu bu ayrıcalık da ortadan kalkmış olacaktı.

Özet ve Sonuç

Türk dil sorununun, Osmanlı İmparatorluğu'nun yürümesine paralel olarak, nasıl geliştiği yukarıda açıklandı. Gelişme, Türkçenin şu konularında, kademeli bir biçimde olmuştur: Yayılma, konuşma, öğretim, edebiyat, bilim ve yazılış.

Bilindiği gibi, Türk toplulukları, orta Asya'dan göç nedeniyle dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmışlar, ayrıntılı uygarlıklar ile komşuluk kurmuşlar ve kültür mübadelesinde bulunmuşlardır. Bundan ötürü Türk dili, Avrupa devletlerinde görüldüğü gibi, sabit bir kültür ekseni etrafında gelişememiştir.

Bugünkü kültürümüzün temeli olan Türkçemizin böyle bir eksene sahip olması, tarihin zaman ölçüsü bakımından oldukça yenidir. Ortadoğu'nun kimi bölgeleri ile Anadolu'da Türkçe'nin yayılması 11. yy'da başlamıştır. 14. yy'da Anadolu bir Türk yurdu durumuna gelmekle, oturmuş bir Türk kültür merkezi niteliğini kazanmıştır. Bu suretle, Türk dil sorununu oluşturan elemanlardan biri çözümlenmiştir.

Türk dil sorunu elemanlarının en önemlilerinden olan konuşma Türkçesinde birlik sağlamak da zamana gerek göstermiştir. Şöyle ki, Selçuk devrinde halk Türkçe konuşmaktadır. Selçuk sarayı ise Farsça konuşma âdetine kapılmıştır. Selçuk sultanlarının himayesinde yaşayan kimi tarikatlar ve şeyhler de Farsça konuşmakta ve yazmaktadır. Türkçeye önem verilmemesinin bir so-

nucu öğretime dokunmaktadır. Öğretim dili Arapça ve Farsçadır. Dolayısıyla bu iki dil edebiyat ve ilim üzerinde egemenliklerini sürdürmektedirler.

Osmanlı Devletinin kurulması ile Türkçenin konuşma dilinde birliğe gidildiği görülmektedir. Selçuklularda sarayın konuşma dili olan Farsçaya Osmanlı sarayında yer verilmemiştir. Osmanlı padişahları eski Farsça adlarını almamışlardır. Türk halkının konuştukları dil ile konuşmuşlardır. Şu da var ki, konuşma dilinde bu birlik, Farsça ile Arapçanın öğretimde, edebiyat ve ilimdeki ayrıcalıklarına son vermemiştir. Tersine bu iki yabancı dil, 18. yy ile 19. yy'ın ilk yıllarına kadar resmî makamlarca saygıdeğer düzeyde tutulmuştur.

18. yy'ın ilk yarısında, Lâle devrinden bu yana, Türk dili çıkarına bir hava esmeye başlar. Divan şairlerinden kimileri, Türkçe şiir yazma denemelerine girişirken, kimileri de bu dilin bir edebiyat dili olamayacağı konusundaki yerleşmiş kanıya karşı çıkarlar. Aynı yüzyılın sonlarına doğru, Deniz Harp Okulunda, Kara Mühendis Okulunda, Türkçe öğretim yapılmaya başlanması, Fransızcadan çevirilere girişilmesi, Türkçenin Arapça ve Farsçadan kopma yoluna girdiğini gösteren önemli olaylardır.

19. yy Türkçenin bağımsız bir dil durumuna getirilmesi için Arapça ve Farsçaya karşı kavgalar ile doludur. Medrese yeni bir düzene girmediği ve Türkçeye kapılarını açmadığı için, kendi dışında bütün kademeleriyle, ilkokuldan üniversiteye kadar yeni bir eğitim sistemi kuruldu. Türkçe de bu sistemin öğretim dili oldu. Ne var ki, yapısında taşıdığı Arapça ve Farsça sözcükler, terkip ve terimler nedeniyle Türk dili gelişmemekte idi. Bu arada Divan edebiyatının yerini almak üzere gelişmeye başlayan Tanzimat edebiyatı da, aynı zorluklarla karşılaşmakta idi.

Bu zorluklar Türkçe sorununa bunalımlı bir karakter veriyordu. Tanzimat devrinden Batı etkisi ile yetişen, sayıları az, genç yazarlar, bunalımı önlemeye kalkıştılar. İlk tepkileri, Türk diline her yönden balta olan Arapça ve Farsçaya karşı şikâyet etmek oldu. Bu şikâyet aşaması I. Meşrutiyet ile İstibdad devirlerinde bir çatışma durumunu aldı. Çatışma, kendilerine Türkçeci denilen gençler ile medreseliler arasında sürmüştür.

Türkçeciler arasında Türk dilini, ulusal bir bilinç ile savunanlar da bulunuyordu. Bunlar dil sorununun çözümlenmesini, her şeyden önce, konuşma dili ile yazı dili arasına gerilmiş olan Arapça ile Farsça seddinin yıkılmasında görüyorlardı. Türkçe, egemenliğini kazanmalı idi. Kazanmak için de yabancı sözcükler, terkipler ve terimler atılmalı, yerlerine Türkçeleri araştırılıp konulmalı idi. Türkçecilerin istekleri arasında, ulusal bir edebiyatın kurulması, ulusal bir din dilinin geliştirilmesi ön planda geliyordu. Bundan başka dilimizin yazılışına elverişli olmayan Arap harflerinin bırakılarak Latin harflerinin alınmasını önerenler bile vardı.

I. Dünya Savaşı'nın sonunda, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyetine miras kalan Türk dil sorunu bu nitelikte idi. Kuşku yok ki, çıkışından bu yana, Türk dil sorununun çözümü için çok çaba harcanmış, kimi olumlu ilerlemeler de sağlanmıştı. Ama sorunun hiçbir yönü kesin bir sonuca ulaştırılmamıştı. Bu işi başarmak Atatürk devri kuşaklarına kalıyordu. □

KAYNAKÇA

- □ Ahmet Rasim, *Tarih ve Muharrir*, İstanbul, 1913
- □ AKÇURA Yusuf, *Türk Yılı*, İstanbul, 1928
- □ Ali Vehbi, *Pensées et Souvenirs de l'ex-Sultan Abdülhamit*
- □ AYNÎ Mehmet Ali, *Darülfünun Tarihi*, İstanbul, 1927
- □ ERGİN Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi*, 5 cilt, İstanbul, 1939-1943
- □ Fatma Aliye, *Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul, 1913
- □ (Hüseyin Kâzım Kadri) Şeyh Muhsin-i Fanî, *10 Temmuz İnkılâbı ve Netayici*, İstanbul
- □ İNAL Mahmut Kemal, *Son Sadrazamlar*, IV, İstanbul, 1982
- □ KAPLAN Mehmet, *Namık Kemal*, İstanbul, 1948
- □ KARAL Enver Ziya, *Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi*, Ankara, 1964 (Belleten'den ayrı basım)
- □ KARAL Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, V-VIII, Ankara, 1983
- □ KÖPRÜLÜ Mehmet Fuat, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara, 1964
- □ *La Pensee Turque* (Türk fâkiresi), 1916
- □ LEVEND Agâh Sırrı, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara, 1972
- □ Mahmut Cevat, *Maarif-i Umumiye Tarihçe-i Teşkilât ve İcraatı*, İstanbul, 1922
- □ MARDİN Ebululâ, *Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul, 1946.
- □ Mustafa Celâlettin Paşa, *Les Turcs Anciens et Modernes*, Constantinople, 1869
- □ SİYAVUŞGİL Sabri Esat, "Tanzimat'ın Fransız Efkârı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler", *Tanzimat I*, İstanbul, 1940
- □ SUNGU İhsan, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I*, İstanbul, 1940
- □ TANSEL Fevziye Abdullah, "Arap harflerinin ıslah ve değiştirilmesi hakkında ilk teşebbüsler ve neticeleri", *Belleten*, 66, 1953
- □ TANSEL Fevziye Abdullah, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları*, II, Ankara, 1969
- □ TANSEL Fevziye Abdullah, *Ziya Gökalp Külliyatı I*, Ankara, 1952
- □ *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, Cüz No: 45
- □ Taşköprülü Ahmed Efendi, *Mevzuatü'l-Ulûm*, Dersaadet, 1313
- □ YÜCEL Hasan Âli, *Edebiyat Tarihimizden*, 1957
- □ Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul, 1918
- □ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara, 1923

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Dil Sadeleşmesi

Konur Ertop

Tanzimatla birlikte başlayan dil sadeleşmesinin temelinde çağın gerektirdiği yolda bilgi edinme, bilgi üretme, Türk insanını bilgili kılma isteği yer almıştır. Dünyayı yaşanılır duruma getirmek, yaşamın güçlüklerini yenmek, insanlar arasında sağlıklı ilişkiler kurmak için düşüncenin ve onun anlatım aracı olarak dilin önemi büyüktür. Tanzimat aydınları dil konusuna bundan dolayı büyük önem verdi. Bilimin verilerini yaşama uygulamak, bilimde, toplumsal konularda, düşüncede, sanatta ilerlemek, bu konularda halkı uyandırmak, onunla elele yürümek istedikleri için dili çözülecek bir sorun saydılar.

Yenilikçi Padişah III. Selim, tarihçi Edib Efendi'nin ne yolda çalışmasını istediğini bir hatt-ı hümayûnunda sadrazamına şöyle anlatmıştı: *"Devlet sırrıdır diye olayları kendisinden gizlemeyin, yazdırın... Açık ibare ile, tarihçiye yaraşır biçimde, ikiyüzlülük, yaltakçılık göstermeden yazsın..."*

II. Mahmud da tarihçi Esat Efendi'ye, yöneticisi olduğu *Takvim-i Vakayi* gazetesinde padişahın Varna'ya yaptığı geziyi ve halkla görüşmelerini anlatan bir yazısı dolayısıyla şu eleştiriyi yöneltmişti: *"Pek güzel ve sanatlı olarak kaleme alındığına diyecek yok ise de, bu gibi kamuya yayınlanacak şeylerde yazılacak sözlerin, herkesin anlayabileceği yolda olması gerekir. Öyle 'çetr', 'gerdune', 'tevsen' gibi şeylerin Türkçe olarak düzeltilmesi gerekir."*

Devleti yönetenlerin dil karşısındaki bu tutumu bir devlet kuruluşu olan Encümen-i Daniş'in çalışma izlencesinde de kendisini gösterecekti. 1851'de açılan Encümenin önemli amaçlarından biri, "yazı dilinin Türkçeleştirilmesi yoluyla Türk dilinin geliştirilmesi"ydi. Bunu gerçekleştirmek için ilk adım olarak bir dilbilgisi hazırlanmasının zorunlu olduğu kabul edilmiş, üyelerden Fuad Efendi (Paşa) ile Ahmet Cevdet Efendi (Paşa) derhal *Kavaid-i Osmaniye* adlı kitabı hazırlamış ve kuruluşu izleyen üçüncü ayın sonunda kitap satışa çıkarılmıştı.

Encümenden beklenen hizmet belirlenirken "halkın eğitilmesi işinin bizde de yürütülebilmesi" isteniyor; *"yabancı dillerde yazılıp da herkesçe okunmaya değer bulunan kitaplar halkın hoşuna gidecek bir anlatımla Türkçeye çevrilerek sağlanabilir,"* deniyordu. Bu çevirilerin ve Encümen üyelerince yazılacak kitapların, "bütün halkın yararlanabileceği biçimde kolay anlaşılır bir yolda" kaleme alınması zorunlu sayılmıştı. Encümen'in kuruluşu sırasında hazırlanan rapordu, eskilerin dil konusundaki tu-

ŞEMSEDDİN SAMİ (1850-1904): Edebiyat alanındaki verimlerinin yanı sıra dil konusundaki çalışmalarıyla da seçkinleşen Şemseddin Sami, yazı dili ile konuşma dili arasındaki ayrımı eleştirmiş; Türkçenin düzeltilip zenginleştirilmesinde Arapçadan değil, Doğu Türkçesinden yararlanmak gerektiğini savunmuştur. Kamus-ı Türkî'si ile Kamusü'l-alâm'ı dil alanındaki en önemli çalışmalarındandır.

tumu şöyle eleştirilmişti: *"Bilim adamları güzel Türkçeyi bayağı bir tarafa iterek, hüner göstermek amacıyla eserlerini ya bütünüyle başka dillerde (Arapça, Farsça) veya Türkçeye pek çok Arapça, Farsça karıştırarak yazmışlardır. O kadar ki, bir sayfanın içinde sadece bir iki kelimeden başka Türkçe söz bulundurmamayı âdet edinmişlerdir."*

Tüzükte kuruluş amaçlarından birinin "Türk dilinin ilerlemesine hizmet" olduğu özellikle belirtilmişti. Encümen-i Daniş'in çalışmaları ancak on yıl sürebildi. Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet*'i yanında dünya tarihi ve coğrafyasıyla, temel bilimlerle ilgili kitaplar, yayınları arasında yer aldı.

Yazı Dilinin İşlenmesi

Gazetelerin yayımlanmasıyla birlikte haberleri okura iletebilmek, siyasal görüşleri yaymak, bir kamuoyu oluşturabilmek için halkın anlayabileceği dilin kullanılması ihtiyacı ortaya çıkmıştı. *Ceride-i Havadis* gazetesinde Mustafa Sami Efendi'nin "Avrupa Risalesi" okura tanıtılırken, Avrupa'da "kibar ile hamalın" birbirlerinin dillerini anlamasına karşılık Türkçede bunun mümkün olmadığı vurgulanıyordu. 1840 tarihini taşıyan yazıda şöyle denilmekteydi: *"Avrupa'da okumak ve yazmak pek kolay bir şeydir. Çünkü yazılanlar bir biçimdedir. Öyle Türkçe gibi yazı dili başka, konuşma dili başka değildir. Kibar ile hamalın konuşması birdir. Bir çocuk okuldan çıktığı anda birdenbire yazıcı olabilir. Öğretmenlerin günden güne kolaylığı çoğalmaktadır. Yazılışta birbirine bitişmeyen harfler kullanıldığından yazı yazmak da kolaydır. Bir de her bilime ait kitaplar kendi dillerinde var olduğundan başka dile muhtaç olmazlar."*

Şinasi de 1860'ta çıkarmaya başladığı *Tercüman-ı Ahval* gazetesinin ilk başyazısında gazete dili konusunda şunları söylemişti: *"Daha geniş anlatmaya gerek olmadığı üzere, dil, istekleri anlatacak bir Tanrı vergisi olduğu gibi, insan aklının en güzel buluşu olan yazı sanatı da kalemle sözün canlandırılması sanatından ibarettir. Bu gerçek dolayısıyla giderek bütün halkın kolaylıkla anlayabileceği yolda işbu gazeteyi kaleme almanın zorunlu olduğu da yeri gelmişken şimdiden hatırlatılır."*

Tanzimat'ın siyasal öncüsü Mustafa Reşid Paşa, resmî yazışma dilinde de yeniliğin öncüleri arasındadır. Uzun cümlelerle kurulan, anlaşılmaz sözlerle yüklü yazı dili resmî belgelerde büsbütün içinden çıkılmaz görünüm kazanıyordu. Hükümetle kamuoyu arasında bir iletişim kurulması, dönemin yenilikleri arasındaydı. Halka seslenen genelgeler, kolay anlaşılır bir yazılış yolunu gerektiriyordu. Böyle açık, yalın yolda yazabilenler yönetim aşamalarında daha kolay yükselebildiler. Pertev Paşa, Âkif Paşa, Mustafa Reşid Paşa, Sadık Rifat Paşa gibi dönemin büyük siyaset adamları kaleme aldıkları resmî yazılarla sadeliğe doğru gelişme yolunu gösterdiler. Kendi dairelerinden yetişen gençlere örnek oluşturdular.

1821'de devletin resmî çevirilerinin yapılması için kurulan Tercüme Odası, yazı dilinin işlenmesine katkılarda bulundu. Türkçenin sözdizimindeki, dilbilgisi kurallarında, sözlüğünde birçok yenileşmeler buradan başladı. 1882'de Kemalpaşazade Sait Bey, Tercüme Odası'nın geçmişteki çalışmalarını şöyle anacaktır: *"O sıralarda Bâbıâli Tercüme Odası bir akademi niteliğindeydi. Namık Kemal, Sadullah Paşa, Münif Paşa, Macit Paşa, Rifat Bey, merhum Refik Bey o kurulun üyelerindendi. O kurul şiirde ve düzyazıda yeni ün kazanan, çağın yetenekli kişilerinden kurulduğu gibi siyasal görüşler bakımından da devlet yöneticilerine karşı çıkan ve bir bakıma muhalefet partisi sayılabilecek bir topluluk oluşturan kişilerden meydana gelmişti. Filan ibare Tercüme Odası'nın buluşudur. Filan konuda Tercüme Odası yine karşı çıkıyor. Filan deyimi Tercüme Odası benimsemiş diye devlet adamlarının ve büyüklerin toplantılarında konuşmalar olurdu."*

Osmanlı Devleti'nde Batı dillerinden çeviriler Rum çevirmenler yahut Hıristiyanlıktan Müslümanlığa geçmiş kimselerce yapılıyordu. III. Selim döneminde Mühendishane-i Berri'ye ilk kez Fransızca dersi konmuştu. II. Mahmud

MUALLİM NACİ (1850-1893): Eski edebiyat geleneğine bağlı bir yazar olmakla birlikte, dilin birtakım gereksiz ağırlıklara boğulmuş olduğunu belirtiyor; dilin bunlardan kurtarılması, sadeliğinin ve güzelliğinin ortaya konulması zamanı geldiğini savunuyor; özellikle eski düzyazının zincirleme bağlamalarla uzayan anlatımına karşı çıkıyordu. Sözlük çalışmaları da yaparak Çocuklar İçin Lûgat Kitabı'nı, Kamus-ı Osmanî'yi ve Lûgat-ı Naci'yi hazırladı.

döneminde Harp Okulu'na da Fransızca dersi konmuş, Askerî Tıp Okulu'nda öğretim yabancı dilde yapılmaya başlanmıştı. Avrupa'ya öğrenciler gönderiliyordu. 1855'te Paris'te Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen öğrencilerin dil öğrenimi göreceği bir "Mekteb-i Osmanî" kurulmuştu. Ancak Fransızcayla ve daha az olmak üzere öteki Batı dilleriyle bu ilişkiler, Türkçeye Batı dillerinden sözcükler de girmesine yol açtı. Örneğin Fransızcadan Türkçeye şu türden kelimeler girmeye başladı: Kumandan, mareşal, parlamento, kurye, seremoni, kanal, tiyatro, suare...

Yabancı Kelimeler Sorunu

Yabancı kelimeler gazete yoluyla halk topluluklarına da iletilmiş oluyordu. 1831'de çıkmaya başlayan *Takvim-i Vakayi*, 1869 yılında yayımlanmaya başlayan *Terakki*, 1870'te yayınlanmaya başlayan *Basiret* gazetelerinin ilk 100'er sayılarından derlenmiş yabancı kelimelerin bazıları şunlardır: "Amiral, curnal, elektrik, fabrika, gramer, imparator, kolera, korvet, kumpanya, lord, mekanik, mızıka, pasaport, politika, salamura, senato, telgraf, vanilya, vapur, yontu *(Takvim-i Vakayi)*; ajans, akademya, antika, arma, avukat, banka, banker, bono, ciro, diplomat, direktör, entrika, forma, jüri, kabine, kambiyo, kardinal, karnaval, kauçuk, komisyon, komite, kongre, makine, poliçe, protesto *(Terakki)*; anonim, afaroz, ataşe, balon, borsa, bonjur, cimnastik, demokrat, düello, ekonomi, enternasyonal, fabrikatör, giyotin, istatistik, kamara, kapitülasyon, kartvizit, kruvaze, mikroskop, mitralyöz, müze, plebisit, propaganda, roket, sigorto, sosyalizm, telgraf, vagon, vizite *(Basiret)*.

Batı kaynaklı yabancı kelimelere Türkçe karşılıklar bulmaya da çalışılıyordu. Ancak bu karşılıklar Türkçe değil genellikle Arapça kelime ve tamlamalar biçiminde türetiliyordu. Sözgelimi Hoca İshak Efendi, hidrojen ve oksijen karşılığı olarak müvellidülma, müvellidülhumuza terimlerini türetmişti. Ahmet Cevdet Paşa kriz kelimesi için buhran'ı karşılık göstermiş ve bu kelime dile yerleşmişti.

Bilim dilinde "tegadruf, inkıbab, tatavvuk, ef'iimücelcel" türünden terimler kullanılmaya başlanmıştı. Bu koyu Arapça sözlere yapılan eleştirilere karşı şeriat işlerinde kullanılan terimlerin Arapça olduğu, bu sözlerin yadırganmadığı ve değiştirilmesinin düşünülmediği, öteki bilim dallarında da aynı yolun izlenmesi gerektiği ileri sürülüyordu. Şeriat işlerindeki Arapça kelimeleri değiştirmeye kimse cesaret edemeyeceği için terimler konusu tartışılamayan bir alan durumuna giriyordu. Ancak, örneğin Ali Suavi, Paris'te çıkardığı *Ulûm* gazetesinin eki olarak yayımlamaya başladığı ansiklopedisindeki terimlerle ilgili olarak, *"Kökçe nereden gelirse gelsin şimdi Avrupa'nın türlü dillerinin değiştirmediği, bilim dili ve belki genel dil olmuş terimleri biz de değiştirmeyiz: Örneğin oksicen ve fotoğraf ve benzeri kelimeler aslı Yunanca ise de şimdi ayrı dilleri olan İngiliz ve Fransız ve Alman ve İtalyan her bir ulus 'oksicen' diyorlar... Demek ki, bu gibi kelimeler Yunanca ya da Fransızca yahut İngilizce olmaktan çıkmış, bilim dili, genel dil olmuş. Biz bunu bırakıp da aslülhamız ya da ümmülhumuza yahut havayıhayati diyerek terim yaratma gibi boş işle uğraşmayız. Biz keşke her ırk ve ulus bir dili konuşsaydı düşüncesindeyken şimdi bilim ve eğitim terimlerinde niçin çeviri ve türetmeyle uğraşalım ve hiçbir dil sahibinin yapmadığı aykırı yeniliği yapalım?"* demekteydi.

Gerçekte Tanzimat döneminde dilde sadeleşmenin kapsadığı alan bilim terimleri değil, genel yazı dili oldu. Batı kaynaklı sözcükler gitgide daha geniş biçimde dile girerken asıl tepkiyi gazete ve edebiyat dilinde geniş okur topluluklarının kavramasını güçleştiren Arapça, Farsça kelimeler, bu dillerin kurallarına göre oluşturulmuş tamlamalar çekti.

Tanzimat Aydınlarının Görüşleri

Şinasi'den başlayarak Tanzimat aydınları Batı dünyasını, Batı'daki toplumsal kurumları ve yaşamı yakından tanıdıkça yönetim ve günlük yaşam konusunda kendi toplumlarına yeni öneriler getirmeye koyuldular. Topluma kazandırmayı amaçladıkları yeni biçimlenişi halk kütlelerine duyurmayı, sorunları onun karşısında tartışmayı, bu tartışmalara halkın katılmasını sağlamayı görev bildiler. Gazete dili halkın anlayacağı niteliğe bürünürken halka seslenen, halkın yaşamını ve sorunlarını konu edinen yeni edebiyat da halkın konuştuğu dili temel alarak gelişmeye başladı.

Kurulu düzene, yönetime karşı çıkan aydınların edebiyatı toplumun bütün bozuk kurumları gibi dil alanında da yeni öneriler getiriyor ve bunun savaşımını veriyordu.

Namık Kemal

Namık Kemal, eski edebiyatın anlaşılmaz dili dolayısıyla halktan koptuğunu dile getirir. Şöyle der: *"İstanbul'da okuyup yazma bilenlerden belki onda biri eski yolda yazılmış bir kâğıttan ve hattâ haklarını korumayı üstlenmiş yasalardan bile yararlanmayı başaramaz. Çünkü edebiyatımıza Doğu ve Batı'nın birkaç yabancı dilinden alınma şiveler etki ederek anlatımın düzenliliğini bozmuş, edatları, deyimleri, ifadeleri konuşmadan bütün bütün ayrılmış yazı üslubuysa bayağı başka bir dil niteliğine girmiştir."*

MEHMED EMİN [YURDAKUL] (1869-1944): Servet-i Fünun topluluğunun dilde sadeleşmeye karşı çıktığı bir dönemde, 1898'de yayımlanan Türkçe Şiirler adlı kitabıyla yeni bir anlayışın temelini atmıştı: Yalın bir Türkçeyle ve hece vezniyle yazıyor; halkın sorunlarını halkın anladığı bir dille ortaya koyacak bir şiirden yana olduğunu belirtiyordu.

Namık Kemal dil sorununun çözüm yolunu da şu izlence çerçevesinde özetler: *"Önce dil kurallarının eksiksiz biçimde belirlenmesi ve düzenlenmesi, ikincisi kelimelerin genel kullanışa göre sınırlanması, üçüncüsü yazılış ve anlam bakımından dil birimleri arasındaki mantıksal bağın gerçek birleşme durumuna gelecek kadar sağlamlaştırılması, dördüncüsü sözü bağlama ve isteği anlatma biçimlerinin dilin yapısına uygun olarak değiştirilmesi ve yenilenmesi, beşincisi anlatımın doğallığına engel olan ağır sanat oyunlarından kurtarılması..."*

Ziya Paşa

Ziya Paşa da halkın ve aydınların iki ayrı dili olmasının toplumda yarattığı aksaklıklara değinir: *"Maliye dairesinden çıkan bir yazıyı yazan okuyabilir, ama elinden yazı alınsa ve yazının konusunu anlatması istense anlatamaz. Sorgu yargıcı, davacıya konuşulan Türkçeyle soru sorar ve cevaplar alır. Fakat tutanağını resmî ifadeyle yazar. O biçimiyle onu davalıya okuduğu vakit davalı, sözlerinin Arapçaya çevrilmiş olduğunu sanarak hiçbir şey anlamaz."*

Ziya Paşa yazı diliyle konuşma dilinin ayrılıklarına değindikten sonra halk kaynağının sorunu çözümlemede taşıdığı önemi ve çıkış yolunu gösterir: *"Bu yazılar yalnız yazı sanatında alışkanlığı olanlar için midir, yoksa halkın anlaması için midir?.. Bizim tabiî olan şiirimiz ve düzyazımız taşra halkıyla İstanbul'un halk kesiminde hâlâ durmaktadır."*

Ali Suavi

Ali Suavi, yurdunda olsun, Avrupa'da yaptığı yayınlarda olsun, dil sorunu üstünde sık sık durur. Yazı dilinin açık, aydınlık, anlaşılır olması başlıca amacıdır. Şöyle der: *"Bir adam bir kere ele alıp okuyup anlamadığı şeyi bir daha ele alıp okur mu? Bilim ve tekniğe dair kitapların hepsi bu yolda kaleme alınmıştır. Onun için sanat adamları bu kitapları okuyup yararlanamazlar. Bu adam sanat kitaplarını nasıl okusun ki; mesela tarıma dair bir kitap okudu, içinde işitilmedik Arapça ve Frasça kelimeler hünerden sayılarak kullanılmış. Ekinci ve bahçıvan esnafı gibi tarımla uğraşanların işine yarar pek çok şey var. Ama toprak altına gömülmüş hazine gibi. Sözgelimi telkih yazılmış. Ne olur, telkih'in yerine aşı yazılsaydı. Türkçe okumayı öğrenmiş olan ve tarımla uğraşan bir adam okuyup yararlanırdı...*

Dilimiz yoluna konsun. İşte pekâlâ aşı sözünü herkes anlarken telkih yazmanın gereği nedir? Şimdi bu işi görse görse gazeteler görebilir. Şöyle ki; Gazeteciler bütün olmasa bile elden geldiğince Türkçe deyimler kullanmaya başlasalar ve imlamızı yoluna koysalar...

Ülkemizde Türkçe okuyup yazanlar her okuduğunu güzelce anlasa, eğitimin değeri herkesce kabul edilip eğitim görmüşlerin değeri artar. Nedir o kitaplarda görülen güzel yazma adına düşülmüş karmaşıklıklar? Halkımızı eğitimden habersiz bırakan bütün bu tür şeyler değil mi?"

Yapılan yayının, halkın anlayacağı dilde olması gerektiğine değinen Ali Suavi, *"Ey gazete yazarları! Pekâlâ biliyorsunuz ve biz de biliyoruz ki Osmanlılar siyasal yönetim ve maliye ve dışişlerinin içyüzünü öğrenmeye çalışıyorlar. Ve bunun için gazete okumaya heves ediyorlar ve para harcıyorlar. Tutulan eski yollar daha ne vakte dek bırakılmasın? Haydi anlaşalım! Örneğin 'şarap' diyecek yerde 'âb-ı âteş-reng' demeyelim. Düzce 'şarap' diyelim, işte o kadar... Dileğimiz bir konuyu anlatmakken niçin halkı bir de okudukları sözler için düşündürelim? Gazeteleri İstanbul'da halk dili olan Türkce ile yazalım"* der.

Ali Suavi dildeki yabancı kelimelerin birer kalıp olarak yaşayabileceğini belirtir; bunların yanında yabancı yapım kurallarının da benimsenmesinin sakıncalı olduğuna değinir; *"Arapçadan 'âlim' ve 'kâtip' sözcüklerini almışız ama çoğullarında 'ketebe' ve 'ulema' demeye mecbur değiliz. 'Alimler', 'kâtipler' diyebiliriz... Dile karışan sözcüklerle birlikte anlamındaki bazı düşüncelerin de gelip karışacağı su götürmez. Bu ise toplumların düşüncelerinin gelişmesi için büyük bir doğal neden gibidir."*

Camilerde vaazlar da veren sarıklı aydın Ali Suavi, din dilinin de Türkçeleştirilmesinden yanadır: *"Bizde namaz surelerinin Türkçe çeviri ve yorumları var ve çok okunan âyet-i Nazar, âyet-el-Kürsi ve Sure-i Yasin gibi âyetlerin ve surelerin hep Türkçesi bulunuyor. Kuran'ın tümüyle Türkçesi de çoktur... Hal böyle iken yine halkımızın camilerde, medreselerde Kadı ve Celaleyn ve Ebussuud gibi Arapça tefsir okumaları ne içindir."*

Çağına göre ileri düşüncelerin sahibi Ali Suavi, Arap alfabesinin Türkçede yarattığı güçlüklere değinirken de şöyle der: *"Yazı türünden sorunlar din sorunlarından olmayıp dünya işlerimizdendir. Dünya işlerini ise gereğine göre değiştirebiliriz."*

Şemseddin Sami

Şemseddin Sami, dil sorununun çözülebilmesi için Türkçe'nin tarihsel kaynaklarından da yararlanmak görüşündedir. Kaynağa daha yakın kalmış Doğu Türkçesinin taşıdığı zenginlikleri gösterir: *"Bir dil yabancı kelimelerden ne kadar temizlenmiş olursa ve kendi sözcükleri ne kadar çoksa o kadar olgun, o kadar geniş, o kadar zengin sayılacağından Doğu Türkçesi bizim Batı Türkçesine tercih olunabilir. Dolayısıyla, dilimizin düzeltilme ve zenginleştirilmesini diliyorsak Arapça sözlerin alınmasında aşırılıktan vazgeçip anadilimiz olan Doğu Türkçesinin, kullanmayı bıraktığımız ve bilmediğimiz sözlerini dirilterek onları alıp kullanmaya çalışmaklığımız gerekir.*

Dilimizin Türkçe, Arapça ve Farsçadan meydana geldiği söyleniyorsa da bu birleşme, başka dillerde olduğu gibi kimyasal bir kaynaşmayla olmadığından dilimizde kullanılan Arapça ve Farsça kelimeler daima yabancı kalarak dilimize bütünüyle karışmamış, dilimizin kuralları ve söyleyişi ana özelliklerini korumuştur. Dolayısıyla ne vakit istersek bu yabancı kelimeleri atarak dilimizi ayırt etmek ve temizlemek elimizdedir."

Ahmet Midhat

Bir halk eğiticisi olan Ahmet Midhat Efendi de dilin kendi dönemindeki durumundan yakınır: *"Yazıklar olsun ki biz şimdiki halde bir dil dilencisiyiz. Kâh Arapların, kâh Acemlerin ve hele şimdi Frenklerin kapılarını çalarak söz ve kural olarak bilgi sadakalarını dileniyoruz. İşte bu dilencilik rezaletinden kurtulmak için, kendi dilimizin düzeltilmesini yine kendi dilimiz içinde aramayı dileyip yakarıyoruz."*

Midhat Efendi de yabancı sözcükler yanında yabancı dilbilgisi şekillerinin alınmasına karşı çıkar. Yaygın Türkçe karşılığı bulunan yabancı kelimeleri kullanmamayı ve yabancı türetme biçimlerine kesin olarak karşı koymayı önerir: *"Biz diyoruz ki Arapça dilbilgisi ve sözdiziminden tamlamalarla sıfatlar ve eril ve dişil biçimler ve tekil-*

ALFABE SORUNU: Arap alfabesinin öğrenilmesinde güçlük çekilmesi, öğrenildikten sonra da Türkçenin tam olarak okunup yazılmasına elverişli olmayışı nedeniyle, zaman zaman "alfabe sorunu" gündeme geldi ve bunun çözümü için birtakım öneriler ortaya atıldı. Arap harflerinin okunup yazılmasını kolaylaştırmak üzere bulunan yöntemlerden birkaçı: Encümen-i Dâniş'in önerisi (üstte solda), "Enver Paşa yazısı" (sağda altta) ve Islah-ı Huruf Cemiyeti'nin önerdiği şekil (sağda üstte).

ler ve çoğullar Osmanlı dilbilgisi ve sözdizimine sokulmasa, haniya demek istiyoruz ki Osmanlı dilince bunlara ihtiyaç görülmese, dilimiz Şinasi merhumun sadeleştire sadeleştire vardırmış olduğu derecenin daha yukarısına mutlaka varır. Bununla beraber bir kelimenin Türkçesi (fakat yaygın olan Türkçesi) varsa, onun yerine Arapça ve Farsça bir söz kullanılmasa dilimizin sadeliği bir kat daha artar."

Muallim Naci

Eski edebiyat geleneğine kimi yönlerden bağlı görünen Muallim Naci de sanat oyunları içinde boğulmuş dili bir yana bırakarak güzelliği sadelikte aramak gerektiğine dikkati çeker. *"Öteden beri anlamı gözönünde tutmadan güzelliği söyleyiş parlaklığında arayan kalem sahipleri tarafından birtakım gereksiz ağırlıklara boğulmuş dilimizin bu ağırlıklardan kurtarılmasıyla sadeliğinin, güzelliğinin ortaya çıkarılması zamanı çoktan gelmiştir. Bir söz ne kadar tabii söylenir ne kadar tabii yazılırsa o derece güzel olur. Güzellik, kusursuzluk denilen şeylerin tabiilikte aranması gerekir."*

Eski düzyazının zincirleme bağlamalarla uzayan anlatımı, Şinasi'den başlayarak değiştirilmeye girişilmişti. Muallim Naci, metinleri anlaşılmaz kılan bu tür cümle kuruluşlarına karşı çıkar: *"Gördüm ki içinde, 'olduğuna, bulunduğuna, idüğüne...' gibi deyimler yoktur. Zati cümleleri birbirini bağlayan ve zincirlemesine bir acibe meydana getiren şeyler de bunlar değil midir ya?"*

Recaizade Ekrem

Edebiyat anlayışında Naci'nin karşısında yer alan yenilikçi, Batı sanat geleneğine bağlı Recaizade (Mahmud) Ekrem Bey, yazı dili ve konuşma dilinin birleştirilmesi çabaları ortaya konurken konuşulan dilden ayrı, seçkin, ince, işlenmiş, sanatlı bir şiir dilini savunarak sadeleşme akımının karşısına çıkmış görünür. Ekrem Bey, Türkçede karşılığı bulunmayan kavramlar için Arapça ve Farsça kelimeler alınabileceğini savunur. Arap ve Fars dili kurallarının Türkçe kurallarıyla birleşmesinden Osmanlıca kurallarının doğacağını kabul eder. Şemseddin Sami, Ali Suavi gibi yazarlar ise Osmanlıca terimini kabul etmez, Türklerin dilinin adının Türkçe olduğunu belirterek Türk sözlüğü, Türk dilbilgisi kavramlarının kabul edilmesini isterler.

Osmanlıca Yerine Türkçe

Dilin Osmanlıca yerine Türkçe diye adlandırılmasının güç ulaşılmış bir aşama olması gibi Türk devletinin resmî dilinin Türkçe olduğunun kabulü de geç ulaşılabilmiş bir sonuçtur.

Çeşitli ulusal topluluklardan oluşmuş Osmanlı Devleti'nde yönetimle yönetilenler arasında dil ayrılığı vardı. Bu ayrılık Türkçe bakımından halk diliyle aydınların dili, konuşma diliyle yazı dili ayrılıkları biçiminde varlığını koruyordu. Bunun yanında ise İmparatorluğu oluşturan ögelerin kendi ulusal dillerinin ayrımı yer alıyordu. 1876 Anayasasıyla Mebuslar Meclisi kurulunca, Meclise seçilen milletvekillerinin hangi dille konuşacağı, yasaların hangi dilde olacağı sorunu ortaya çıktı. Bu durumda Anayasanın 18. maddesiyle Osmanlı Devleti'nin resmî dilinin Türkçe olduğu ve devlet yönetiminde görev almak için bu dilin benimsenmesi gerektiği belirtildi.

Anayasa yürürlükten kalktıktan sonra da resmî dilin Türkçe olduğu ilkesi korunmuştur. Ancak II. Abdülhamid'in Türkçe yerine Arapçanın resmî dil olarak kabulü için öneride bulunduğu bilinmektedir. Bu sorumsuz, bilinçsiz öneri zaman geçtikten sonra bizzat padişah tarafından şöyle anlatılmış ve değerlendirilmiştir: *"Arapça güzel dildir. Keşke vaktiyle resmî dil Arapça kabul*

olunsa idi. Hayreddin Paşa'nın sadrazamlığı sırasında Arapçanın resmî dil olmasını ben önerdim. O zaman Said Paşa başkâtip idi. O karşı çıktı. Sonra Türklük kalmaz dedi. O da boş idi. Neden kalmasın? Tersine Araplarla daha sıkı bağ olurdu. Zaten bizim eskiden resmî belgelerimiz ele alınsa anlamını kavramak için bir tarafa Ahterî sözlüğünü, bilmem hangi sözlüğü koymalı. Öyle ancak güçlükle anlam çıkarılabilir."

II. Abdülhamid döneminde Sadrazam Said Paşa, resmî yazışma dilinin düzeltilmesi için uzun cümlelerin, gereksiz bağlaçların, deyimlerin bırakılması amacıyla Maarif Nâzırı Mustafa Paşa'yı bir lâyiha hazırlamakla görevlendirmiş, fakat bu çalışmadan bir sonuç alınamamıştı. Bu dönem boyunca harf ve yazım konusuyla ilgili aksaklıkların giderilmesi çalışmaları da verimli olamamıştır. Arap harflerinde kutsallık varsayan tutucu görüşlere karşı İranlı din bilginlerinden alfabede düzeltme yapılabileceği, hattâ yazının değiştirilebileceği yolunda yazılı onay alınmış, II. Abdülhamid de bu görüşü desteklemiş, ancak sonuç elde edilememiştir.

İlk Türkçüler

Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi Tanzimat yazarları siyasal ve toplumsal eylemleri içinde geniş halk topluluklarına seslenebilmek için dilin ve anlatımın sade ve açık olmasına çalışıyorlardı. II. Abdülhamid'in Anayasayı yürürlükten kaldırması ve Meclis'i kapatmasıyla başlayan siyasal baskı dönemi Tanzimat'ın ilk kuşağının bağlandığı görüşlerin ve ilkelerin savunulmasını güçleştirdi. Bu dönemde Ahmet Midhat ve Şemseddin Sami gibi ansiklopedist yazarlar halkın eğitilmesi, aydınlatılması için sade dilin kullanılması çalışmalarını yoğunlaştırdılar. Ancak siyasal içerik artık çok uzun bir dönem için gündemden kalkmış bulunuyordu. Bununla birlikte Türkçenin sadece Anadolu ve Rumeli'nde konuşulan dil olmadığını, Türklerin sadece bu bölgede yaşamadığını gösteren Türkçülük hareketi temsilci ve araştırmacılarını yetiştirmeyi sürdürdü. Ahmet Vefik Paşa, Türk dilinin yayıldığı geniş coğrafi alanı gösterirken Çağatayca gibi Türkiye Türkçesi dışındaki büyük lehçelerin varlığından söz etmiş, bu lehçelerin verimlerini ortaya sermiş, Türkçe'nin İslâmlıktan önceki serüveni üzerinde durmuştu. Tarihçi Mustafa Celâleddin Paşa, Türk ırkının uygarlık tarihi içindeki geniş yerini ilk gösterenlerden biri oldu. Süleyman Paşa, Türk tarihinin Osmanlı tarihinden ibaret olmadığı üzerinde ısrarla durdu. Süleyman Paşa, *Talim-i Edebiyat*'ı yazan Recaizade Ekrem'e gönderdiği mektupta, *"Osmanlı edebiyatı demek doğru değildir. Nasıl ki dilimize Osmanlı dili, ulusumuza Osmanlı ulusu demek doğru değildir. Çünkü Osmanlı deyimi yalnız devletimizin adıdır. Ulusumuzun adı ise yalnız Türk'tür. Bundan dolayı dilimiz de Türk dilidir, edebiyatımız da Türk edebiyatıdır"* diyordu. Süleyman Paşa'nın Rüştiyelerde okutulmak üzere hazırladığı *Esma-i Türkiye* adlı kitapta Türkçe kadın ve erkek adları yer alıyor, din etkisiyle konulan adlara karşı eski Türk adları yaşatılmaya çalışılıyordu. II. Abdülhamid'in baskı dönemi Türkçülüğün ideolojik boyutta gelişmesine olanak vermediyse de Şemseddin Sami, Necib Asım, Veled Çelebi gibi yazarlar Türkçe'nin Osmanlıca dışındaki ve İslâmlıktan önceki gelişmeleri ve ürünleri üzerinde araştırmalar yaptılar.

Servet-i Fünun Yazarları

Tanzimat yazarlarının sade dille yazılmış yapıtlarının yerini Servet-i Fünun yazarlarının konuşma dilinden bir kez daha uzaklaşan yapıtları alınca, Türkçenin gelişmesi, yazı dili olarak zenginleştirilmesi çalışmaları uzunca bir süre için aksamış oldu. Baskı döneminin gereği olarak edebiyat toplum sorunlarına sırt çevirirken canlı, hareketli konuşma dilinden de uzaklaşıyordu. Servet-i Fünun akımının öncüsü Tevfik Fikret'e göre Türkçeden Arapça ve Farsça kelimelerin uzaklaştırılması mümkün değildi. Bu konuda, *"Dilimizin, yani Osmanlıcanın Arapça ve Farsça sözler ve tamlamalardan uzaklaşması kâbil değildir. Dolayısıyla sadeliği bu uzaklaşmanın gerçekleşmesinde aramak doğru olamaz"* diyordu. Tevfik Fikret'e göre dilin anlaşılır biçime sokulurken edebi değerini yitirmesi tehlikesi (!) de vardı. Kaygısını, *"Sadeliğin bir derece aşağısı adiliktir; ufak bir ölçüsüzlük sadeyi adi derecesine indirebilir"* şeklinde ortaya koyuyordu. Yazı diliyle konuşma dilinin birleştirilmesini olanak dışı görüyordu. Halk için yazılan öğretici yapıtlarla edebiyat ürünlerini birbirinden ayırma eğilimindeydi; *"Halka yaymak ve anlatmak için yazdığımız yazılarda tercihen en basitlerini, en açıklarını kullanalım; fakat diğerlerini de yeri geldikçe, edebiyat zevkine göre hareket etmek istedikçe kullanmak üzere saklayalım."*

Servet-i Fünun'cular "edebiyat zevkine göre hareket etme" yolunu yapay bir dil oluşturmada buldular. Sözlüklerde kalmış, hiç kullanılmamış Arapça-Farsça kelimeleri kullanmaya koyuldular. Sözlükte dahi bulunmayan yabancı sözcükleri yabancı dil kurallarına göre kendileri türeterek kullandılar. Anlamı açık olmayan garip tamlamalar, bileşik sıfatlar kurdular. Arapça-Farsçanın egemenliğini yeniden artıran bu uygulamalar yanında Fransızcanın cümle kuruluşlarından esinlenen söyleyişlere başvurdular. Servet-i Fünun yazarlarına pek çok tepkiler geldi. Ortaya koydukları ürünlerin "garip" bir dille yazıldığı ileri sürüldü. Cenap Şahabeddin, kuşağının savunmasını yaparken kullandıkları sözlerin "garip sözler" değil "yeni sözler" olduğunu belirtiyor ve *"Yeni edebiyat eserlerinde ara sıra görülen yeni sözler dilimizin iki önemli anası olan Arapça ve Farsçadan gerekliliği dolayısıyla alınmış birkaç kelimeden ibarettir,"* diyordu. Cenap Şahabeddin'e göre yeni kelimelerin bir kısmı "şehik, şuhka, harhara, ka'kaa" gibi Türkçede karşılıkları bulunmayan kelimelerdi. Bunlar dilin genel uyumuyla pekâlâ bağdaşıyor, örneğin daha önceden kullanılan "rahik, şufka, gargara, kahkaha" sözlerine benziyorlardı. Servet-i Fünun kuşağı saat-i semenfâm, havf-ı siyah, tehevvür-i hunin, fütur-i bireng, muhabbet-i gülgûn" sözlerinde güzellikler bulabiliyor; Arapça ve Farsça kelimelerin dilden ayıklanmasının ağzımızdaki dişleri sökmek kadar güç olacağına inanan Halid Ziya (Uşaklıgil) bu dile bağlılığını, *"Acemlerin sıfat tamlamalarını almışız, dünyada hiçbir dilde bulunmayan kolaylıkla türlü düşünce incelikleri meydana getiriyoruz. Anlamının yorumlanmasına cümleler yetişemeyecek tamlamalar yapıyoruz, türlü gönül çelen, güzellikle donatan, ince anlamlı, parlak sözler icad ediyoruz. Bunları bırakıp ne yapacağız"*, sözleriyle ortaya koyuyordu.

Servet-i Fünun Edebiyatı, taşıdığı yenilik ögeleri bakımından eski edebiyat anlayışına bağlı kalan çevrelerden sert eleştiriler alırken dilinin anlaşılmazlığı, sadeliğe yan çizişi dolayısıyla da önceki kuşağın temsilcileri tarafından yeri-

ALİ CANİB [YÖNTEM] (1887-1967): "Genç Kalemler" dergisi çevresinde, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp'le birlikte Türk dilinin sadeleşmesi için çalışanlardan biriydi. Ziya Gökalp'le ortaklaşa kaleme aldığı yazılarda yeni dil konusunun "hayatî" bir sorun olduğunu savunuyordu.

liyordu. Onların dil anlayışına karşı çıkanların başında Ahmet Midhat Efendi yer alıyordu. Servet-i Fünun'cuların dil ve anlatımını şu türden alay dolu eleştirilere hedef yapıyordu: *"O yolda, benzeterek bir cümle yapayım. Bunların hergünkü yayınlarında görülen cümlelerden daha garip olmadığına elbette tanıklık edersiniz... İşte taklit edilmiş cümle:* "Harhara-i meâkırdan bir hafv-ı ezrak ile müstahif olanlar per ü bâli küşade bir mevkeb-i rande-bâda maddiyet-i beşeriyeleri bârını ihmalden içtinab etmelidirler." *Nasıl, bir defada anlayabildiniz mi? Bir daha mı okumak istiyorsunuz? Nafile yorulmayınız. Birkaç defa daha okusanız yine kolayca anlayamazsınız. Anlaşılmayı kolaylaştırmak amacıyla yazılmamıştır ki kolayca anlayabilesiniz. Bunun sadece çevirisi,* 'makara hırıltısından pek korkanlar yelkenli gemiye binmekten kaçınmalıdırlar' *demekten ibarettir.*

Böyle şey mi olur? Siz dili sadeleştirelim derken bunlar bir kat daha berbat ettiler. Bu ne dil? Bu ne deyiş? Veysî'ye, Nergisî'ye rahmet okutuyorlar! Şu herifler?.."

II. Meşrutiyet'in Eşiğinde

Servet-i Fünun topluluğu, bu adı taşıyan derginin etrafında 1896 yılında toplanmıştı. Dergideki etkinlik 1901 yılına kadar sürdü. Servet-i Fünun'un II. Abdülhamid sansürü tarafından kapatılmasından sonra topluluğun üyeleri sanat çalışmalarını kendi başlarına sürdürdüler. Servet-i Fünun topluluğu dil anlayışı dolayısıyla en sert tepkileri toplarken Mehmed Emin (Yurdakul)'in yayımladığı *Türkçe Şiirler* kitabı (1898) Türk edebiyatında yeni bir anlayışın temelini attı. Ozanın "Türk kardeşlerime çoban armağanı çam sakızı" diyerek sunduğu yapıt temiz bir Türkçe ile ve halk şiirinin vezni olan hece vezniyle yazılmış, yurt sorunlarını konu edinen şiirleri derliyordu. Mehmed Emin, "Biz Nasıl Şiir isteriz?" adlı şiirinde *"Biz o şiiri isteriz ki çifte giden babalar / Ekin biçen genç kızlarla odun kesen analar, / Yanık sesin dinlerken göz yaşların silsinler."* diye konuşuyordu. Bu, halkın sorunlarını onun anladığı dille ortaya koyacak bir anlayışın ilk adımıydı. Türkçe şiirlerin getirdiği anlayış sade Türkçeyi destekleyen yazarların övgüleriyle karşılandı. Örneğin Şemseddin Sami, kitap için şunları söylüyordu: *"Edebiyat ve özellikle şiir ulusal duygu ve düşüncenin tasvirinden, edebiyat dili herkesin söylediği dilin düzgüncesinden olmak gerekir. O duygu ve düşünce istediği kadar yükselsin, o dil istediği kadar olgun ve işlenmiş olsun; yine de temeli, kökü, kaynağı avam dediğimiz halk insanlarının kalbinde, beyninde, dilinde olmalıdır. Ulusal bir duygunun ulusal bir dille anlatımı: İşte şiir, işte edebiyat!.."*

Mehmed Emin'in yapıtını ve tutumunu destekleyenler oldukça geniş bir aydınlar topluluğuydu. II. Meşrutiyet'in eşiğinde İzmir, Selânik, Bursa gibi merkezlerdeki yayınlarıyla da pek çok yazar ilerde çok güçlenecek bir anlayışın ilk belirtilerini ortaya koydular. Örneğin İzmir'de Mehmed Necib, *Hizmet* gazetesinde dil devriminde temel olabilecek bir izlenceyi belirlemişti. Mehmed Necib, Arapça ve Farsçanın Türkçe üzerindeki egemenliğinin dili gelişmekten alıkoyduğunu ileri sürüyordu. Yabancı kelimelerin ve dil kurallarının Türkçeden atılması gerektiğini kabul ediyordu. Arapça ve Farsçayı Türkçeye hiç benzemeyen ve onunla bağdaşmayacak diller sayıyordu. Yazı diliyle konuşma dilinin birleştirilmesini bunun için de İstanbul ağzının temel alınmasını gerekli buluyordu. Terimlerin mutlaka Türk dilinde türetilmesini istiyordu. Sözgelimi oksijen ve hidrojen için, daha önce kabul edildiği gibi müvellidülhumuza ve müvellidülma yerine Türkçe köklerle ekşiözü ve suözü denilmesini öneriyordu.

Yeni Lisan Hareketi

Türkçenin sadeleşmesini amaçlayan görüşler asıl güçlü atılımını II. Meşrutiyet'ten sonra beliren özgür tartışma ve etkin yayın ortamında gerçekleştirebildi. 1911'de Selânik'te *Genç Kalemler* dergisi çevresinde toplanan yazarlar, "Yeni Lisan" adıyla anılan hareketi başlattılar. Öykücü Ömer Seyfettin'in kaleminden çıkan "Yeni Lisan" yazısında "Eski Lisan" "Latince ve İbranice gibi yalnız kendisiyle uğraşanların beğeni ve anlayışına bağlı bir şey" sayılıyordu. Ulusal bir edebiyatın yokluğundan yakınan Ömer Seyfettin, edebiyatımızın hastalıkları üzerinde duruyordu. "Yeni Lisan" yazarı, *"eskiler İran'a yönelmiş, yeniler yani dünküler, kendileri için yeni bir dil yaratmaya gerek görmeyerek ve mümkün olduğu kadar bozarak hep eskilerin dilini kullanmışlardır. Şimdi yeni bir hayata, bir uyanış dönemine giren Türklere yeni, doğal bir dil, kendi dilleri gereklidir. Ulusal bir edebiyat meydana getirmek için önce ulusal bir dil ister. Eski dil hastadır. Hastalıkları içindeki gereksiz ve yabancı kurallardır. Evet, şimdiki dilimizde Arapça ve Farsça kurallarıyla yapılan çoğul şekilleri, isim tamlamaları, sıfat tamlamaları, birleşik sıfatlar yaşadıkça saf ve ulusal sayılamaz. Bu dili kimse anlamaz,"* diyordu. Yeni Türkçenin oluşması için Arapça ve Farsça tamlamaların atılmasını istiyordu. Ancak terimlere "şimdilik" dokunulmayacağını, onların birer kelime gibi kabul edilebileceğini söylüyordu. "Fevkalâde, hıfzıssıhha, darbımesel, sevkitabii" gibi kalıplaşmış sözler dışında Arapça ve Farsça kurallarıyla yapılmış bütün tamlamalar bırakılacaktı. Türkçe çoğul ekinden başka yabancı çoğul şekilleri kullanılmayacaktı; ihtimalât, mekâtip, memurin, hastegân yerine ihtimaller, mektepler, memurlar, hastalar denecekti. Ancak kâinat, inşaat, ahlak, Müslüman gibi kalıp haline gelmiş şekiller kullanılmaya devam edilecekti. "Eya, ecil, ez, men, an, ender, bâ, berây, bi, na, ter, çi, çent, zihi, alâ,

fi, gâh, kâr, gîn, âsâ, veş, ver, nâk" gibi edatlar bırakılacak, ancak konuşma diline girmiş "ama, şey, keşki, lakin, nâşi, hemen, hem, henüz, bari, yani" gibileri kullanılabilecekti. Farsça kelimeler, Arapça mastarlar Türkçedeki anlamlarına göre isim yahut sıfat sayılacaktı. Farsça ve Arapça ilgi anlamını ve edatını taşıyan kelimeler genellikle sıfat yerine geçecekti. *Genç Kalemler*'in çağrısında, *"Dilimize yalnız Türkçe kuralları etkin olacak, yalnız Türkçe, yalnız Türkçe kuralları..."* denmekteydi.

Ziya Gökalp'in Görüşleri

Genç Kalemler dergisinde ünlü "Turan" şiirini yayımlamış olan Ziya Gökalp, dil sorununa Türkçülük hareketi içinde çok geniş bir yer verdi. Böylece gelişen sade Türkçe, Millî Edebiyat'ın ve onu izleyen Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatının dili oldu. Bu ilkelere göre oluşan terim sistemi öğretimin temelinde yeraldı ve çağdaş bilimsel yaşamı gerçekleştirdi. Ziya Gökalp, "Lisan" şiirinde dil devrimiyle ilgili görüşlerini özetlemiştir. Şiirde Türkçeye verdiği değeri belirtir. İstanbul ağzını yazı dili için temel aldığını açıklar. Herkesin, sözlüğe bakmadan anlamını kolayca kavradığı kelimelerin kullanılmasını ister. Eski Türkçenin artık yabancı görünen köklerini de, uydurmaları da bir yana bırakır. Türkçeleşmiş yabancı sözlere yaşama hakkı tanır. Eşanlamlı sözler varsa Türkçelerini yeğler. Yeni türetmeler için yaşayan Türkçeye ve halkın zevkine dayanır. Dili ulusal birliğin başlıca etkeni sayar.

Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* adlı yapıtında da konuyla ilgili görüşleri şöyle özetlenmiştir:

"1. Ulusal dilimizi meydana getirmek için Osmanlı dilini hiç yokmuş gibi bir yana atarak, halk edebiyatına temel olan Türk dilini olduğu gibi kabul edip İstanbul halkının ve özellikle İstanbul hanımlarının konuştukları gibi yazmak.

2. Halk dilinde Türkçe eşanlamlısı bulunan Arapça ve Farsça sözcükleri atmak, tamı tamına eşanlamlı olmayıp da küçük bir anlam ayrılığı olanları dilimizde korumak.

3. Halk diline geçip söyleyiş bakımından, ya da anlam bakımından "galat" (yanlış) adını alan Arapça ve Acemce sözcüklerin bozulmuş biçimlerini Türkçe saymak ve imlâlarını da yeni söylenişlerine uydurmak.

4. Yerlerine yeni sözcükler geçtiği için taşıl haline gelen eski Türkçe sözcükleri diriltmeye çalışmamak.

5. Yeni terimler aranacağı zaman önce halk dilindeki sözcükler arasında aramak; bulunmazsa, Türkçenin kurala uygun edatlarıyla ve kurala uygun tamlama ve çekim usulleriyle yeni sözcükler yaratmak; bu da yapılamazsa, Arapça ve Acemce, tamlamasız olmak şartıyla, yeni sözcükler kabul etmek ve kimi devirlerin ve mesleklerin özel hallerini gösteren sözcüklerle tekniklere ait alet adlarını yabancı dillerden olduğu gibi almak.

6. Türkçede Arap ve Acem dillerinin kapitülasyonları kaldırılarak bu iki dilin ne sigalarını, ne edatlarını, ne de tamlamalarını dilimize sokmamak.

7. Türk halkının bildiği ve kullandığı her sözcük Türkçedir. Halk için alışılmış olan ve yapma olmayan her sözcük ulusaldır. Bir ulusun dili, kendisinin cansız köklerinden değil, canlı kullanışlarından bileşen canlı bir varlıktır.

8. İstanbul Türkçesinin fonetiği (sesbilimi), morfolojisi (biçimbilimi) ve leksikolojisi (sözlükbilimi) yeni Türkçenin temeli olduğundan, başka Türk lehçelerinden ne sözcük, ne siga, ne edat, ne de tamlama kuralları alınamaz. Yalnız, karşılaştırma yoluyla Türkçenin cümle yapısını ve özel deyimlerdeki şivesini anlayabilmek için, bu lehçelerin derinliğine incelenmesi gereklidir.

9. Türk uygarlık tarihi üzerine eserler yazıldıkça eski Türk uygarlığının adları olmak dolayısıyla, çok eski Türkçe sözcükler yeni Türkçeye girecektir. Fakat bunlar terim niteliğinde kalacaklarından, bunların hayata dönmesi, taşılların dirilmesi sayılmamalıdır.

10. Sözcükler anlattıkları anlamların tanımları değil, işaretleridir. Sözcüklerin anlamları, türemelerini bilmekle anlaşılmaz.

11. Yeni Türkçenin bu esaslar içinde bir sözlüğüyle bir de grameri yazılmalı ve bu kitaplarda yeni Türkçeye girmiş olan Arapça ve Acemce sözcüklerin ve deyimlerin yapıları ve kuruluşlarıyla ilgili bilgi, dilin fizyolojisi bölümüne değil, türeme bölümüne sokulmalıdır."

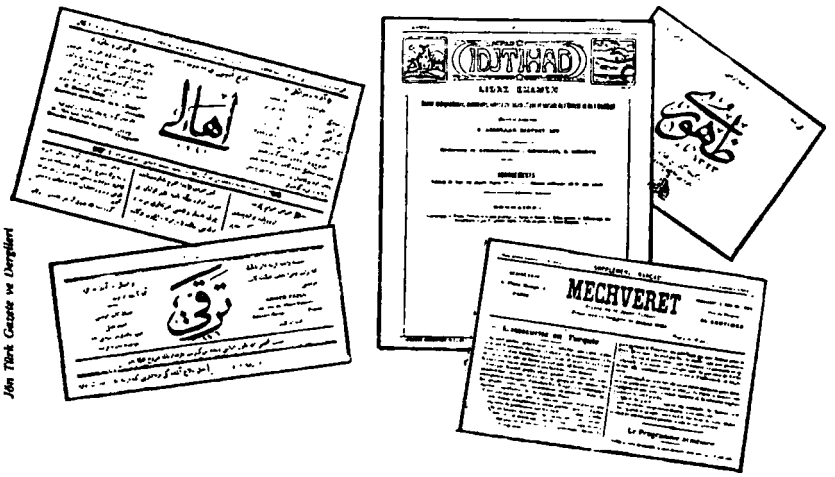
Çözümlenemeyen Sorunlar

Türkçe Sözlüğün düzenlenmesi, bilim terimlerinin oluşturulması, Türkçenin dilbilgisinin yazılması Cumhuriyet'e kadar uzanan dönemde önemli sorunları oluşturmuştur. Bu arada üzerinde en çok durulan konulardan biri de alfabenin aksaklıklarıdır. Okuma yazmanın kolay öğrenilmesi bakımından eski yazının gösterdiği elverişsiz durum Arap sisteminin Türk diline uygulanmasındaki aksaklıklar yönünden de konu edinilir. Alfabedeki ünlülerin yetersiz oluşu, ünsüzlerden birkaçının birden Türkçede aynı sesleri karşılaması, kelimelerin yazıldığı gibi okunmasındaki karışıklıklar yazıda da düzeltmeler yapılması görüşüne güç kazandırır. Kimi yazarlar kişisel öneriler getirirler. Enver Paşa'nın öncülük ettiği bütün harflerin ayrı yazılması biçimindeki uygulama türünden girişimler sonuçsuz kalır.

Başka bir konu da Kur'an ve dua dilidir. Hutbenin ve namazda Kur'an'ın Türkçe okunabileceği yolundaki değerlendirmelere Şeyhülislamlık dairesindeki Fetvahane sert bir biçimde karşı çıkar.

Özetle, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar gelen dönem yazı dilinde sınırlı bir sadeleşmeyi getirmiş olur. Terimler, alfabe, din dili gibi sorunlar ise çözülememiş olarak Cumhuriyet dönemine aktarılır. Bunlardan ancak bazıları günümüze kadar sonuçlandırılmış görünür. Pek çoğu ise geçmiş deneylerin ışığında yeniden ele alınmayı beklemektedir.□

DÜŞÜNCE AKIMLARI



Jön Türk Gazete ve Dergileri

19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti
Prof. Dr. Şerif Mardin

Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm
Ekrem Işın

Osmanlı Materyalizmi
Ekrem Işın

Osmanlı Devleti'nde Korporatif Dünya Görüşü: Meslekçilik
Doç. Dr. Zafer Toprak

Osmanlı Devleti'nde Uluslaşmanın Toplumsal Boyutu: Solidarizm
Doç. Dr. Zafer Toprak

Osmanlı Devleti'nde Meslek-i İçtima Akımı
Dr. M. Şükrü Hanioğlu

ÇERÇEVE YAZI

☐ **Bilim ve Osmanlı Düşüncesi**
Dr. M. Şükrü Hanioğlu

Bu konuda ayrıca *Aydınlar, Batılılaşma, Edebiyat, İktisadî Düşünce, Jön Türkler, Siyasal Akımlar, Siyasal Partiler, Tanzimat, Yeni Osmanlılar* **maddelerine bakınız.**

19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti

Şerif Mardin

Siyasal düşünce akımları konusunda Batı'da geliştirilen yaklaşımlara kendi düşünce tarihimiz açısından baktığımız zaman ortaya çıkan portre nedir?

Önce Osmanlı İmparatorluğu'ndan başlayarak Platon ve Aristoteles'in bir oranda İmparatorluğun fikir hayatında da bir yer kapsamış olduklarını söyleyebiliriz. Farabî, *el-Medinetü'l-Fâzıla* (Faziletli Şehir) adındaki yapıtında açık olarak Platon'un düşüncesini İslâm düşüncesiyle denkleştirmeye çalışmıştı. Platon'un düşüncesi, bu ve diğer kaynaklardan gelerek iki yönüyle Osmanlı İmparatorluğu'na geçmişe benzer. Bunlardan biri, toplumun, tabii olarak üreticiler, askerler, devlet adamları şeklinde üçlü (ya da dörtlü) bir gruplaşmadan teşekkül ettiği ve bunların başına bir "bilge hükümdar" gerektiği fikridir. Diğeri, hükümranlığın özünün "adalet" olduğudur. Yalnız, adalet, burada, Kur'an'da geçen öğreti ile bir tutuluyor. Diğer taraftan (ve bu bir tesadüf olabilir), Osmanlılara Orta Asya'dan intikal eden "Kur'an'ın tek hukuk kaynağı olduğu" savına ters çıkan "yasa" kavramı da Osmanlıların İslâm medeniyetine getirdikleri orijinal bir katkıdır. Bu görüş bize Platon'un orta yaşlarında geliştirdiği "kanunların üstünlüğü" kavramını -o da bir dereceye kadar- hatırlatıyor. Platon'dan gelsin ya da gelmesin, önemli olan husus, Platonvârî spekülasyonların Osmanlılar arasında çok sınırlı tutulduğu, daha çok bir kalıp olarak algılandığıdır. Osmanlıların hükümdarlara öğüt (mir'at-ı adalet) tipine giren eserlerinin bir kaynağı da kuşkusuz Yunan düşüncesidir. Bunun yanında, Osmanlı siyasî hayatında, bugün adına "rapor" ya da devlet düzeniyle ilgili araştırma adını verebileceğimiz belgeler, Osmanlı siyasetinde çok daha geniş bir yer tutuyor. Üçüncü bir eser tipinin, siyasete salt İslâm dininin gerekleri açısından yaklaşan eserlerin de nisbeten sınırlı bir yetkiye sahip olduğu söylenebilir. Osmanlılar arasında siyaset konusuna dinî ilkeler açısından yaklaşan eserler, örneğin Maverdi'nin *el-Ahkamü's-Sultaniye* adındaki yapıtı "mir'at" ve "rapor" tipi eserlerden daha az önem taşımıştır. Osmanlılar din ve devleti "tev'em" (ikiz) saymışlardır; fakat yapılan araştırmalar bu ikizlerden "devlet"in Osmanlılar arasında hiçbir İslâmî devlette kazanmadığı bir önem kazandığını göstermektedir. Daha çok Arap kültürünün hâkim olduğu ülkelerde geçerli olan zaman zaman Osmanlıların "gerçek" İslâmî devleti ortadan kaldırdıkları, bir tür "Moğol" idaresi getirdikleri şeklindeki suçlamalar, Osmanlıların bu siyasal özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Kameralizmin Etkisi

Batı siyasal düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğu'na girişi de başlangıçta Batı'nın "büyük" siyasal düşünürlerinin eserleri yoluyla değil, fakat Batı'da fizyokratlar olarak bilinen bir kamu idaresi kuramcılarının uzantısı sayılan "kameralizm" yoluyla girmiştir. Kameralizm, Batı'da "aydın despotizmi" adı verilen siyasal görüşün siyasal teorisini oluşturuyordu. Aydın despotizmi ise Avusturya İmparatoru II. Joseph ve Prusya Kralı Büyük Friedrich gibi merkeziyetçi devlet kurucularının o zamanlar için kotarılmış "gelişme" politikasıydı. Bu hükümdarlar, tıpkı Aydınlanma devri filozofları gibi, Ortaçağ kalıntılarına karşı cephe almışlardı. Fakat filozofların Ortaçağ karşıtı tutumu, "hürriyet" ve "kişi" ile ilgiliydi. Hükümdarlar ise tekellerinde toplamak istedikleri gücü parçalayan Ortaçağ kurumlarını ortadan kaldırmak istiyorlardı. Bunların arasına loncalar, şehirlerin özel imtiyazları, kısaca bölük pörçük bir idare sistemini oluşturan, egemenliği parçalayıcı bütün kurumlar giriyordu. Aydın despotizm'inin istediği, bunların yerini merkezden idare edilen, bütün birimleri birbirinin eşi bir devlet yapısı kurmaktı. Bu açıdan, aydın despotizminin en son halkasının bu amacı gerçekleştirmiş olan Fransız ihtilâliyle gerçekleştiği söylenebilir. Kameralizm, aydın despotizminin kuram haline getirilmiş düşüncesiydi. Kameralistlere göre güçlü bir devlet, aynı zamanda güçlü ve problemsiz bir orta sınıfa dayanan bir devletti. Devletin bu açıdan görevi teb'aya eğitim ve ticareti kolaylaştırmak, onları koruyarak birer "üretici" haline getirmek ve bu yolla elde edilen vergilerden yeni tipte bir orduyu, bürokrasiyi ve genel olarak devlet kurumlarını güçlendirmekti. Av-

İKİ YUNAN FİLOZOFU: Eflatun ve Aristo'nun Doğu toplumlarının düşünce hayatı üzerine yaratmış oldukları etkiler hep tartışılmıştır. Farabî'nın Eflatun'un düşüncesini İslâmî düşünceyle denkleştirme çabaları da özellikle bu düşüncelerin Osmanlı toplumu içinde bir yer kapsamasını sağlamıştır. Ancak önemli bir husus, bu tür düşünce spekülasyonlarının Osmanlı toplumunda çok sınırlı tutulduğu veya daha çok bir kalıp olarak algılandığıdır. Rafael'in bir eserinde detayda Eflatun ve Aristo.

rupa'ya düzenli bir şekilde giden ilk Osmanlı diplomatları (1795) devlet sistemlerini incelemeye başladıklarında, Kıt'a Avrupası'nda böyle bir sistemle karşılaşmışlardı.

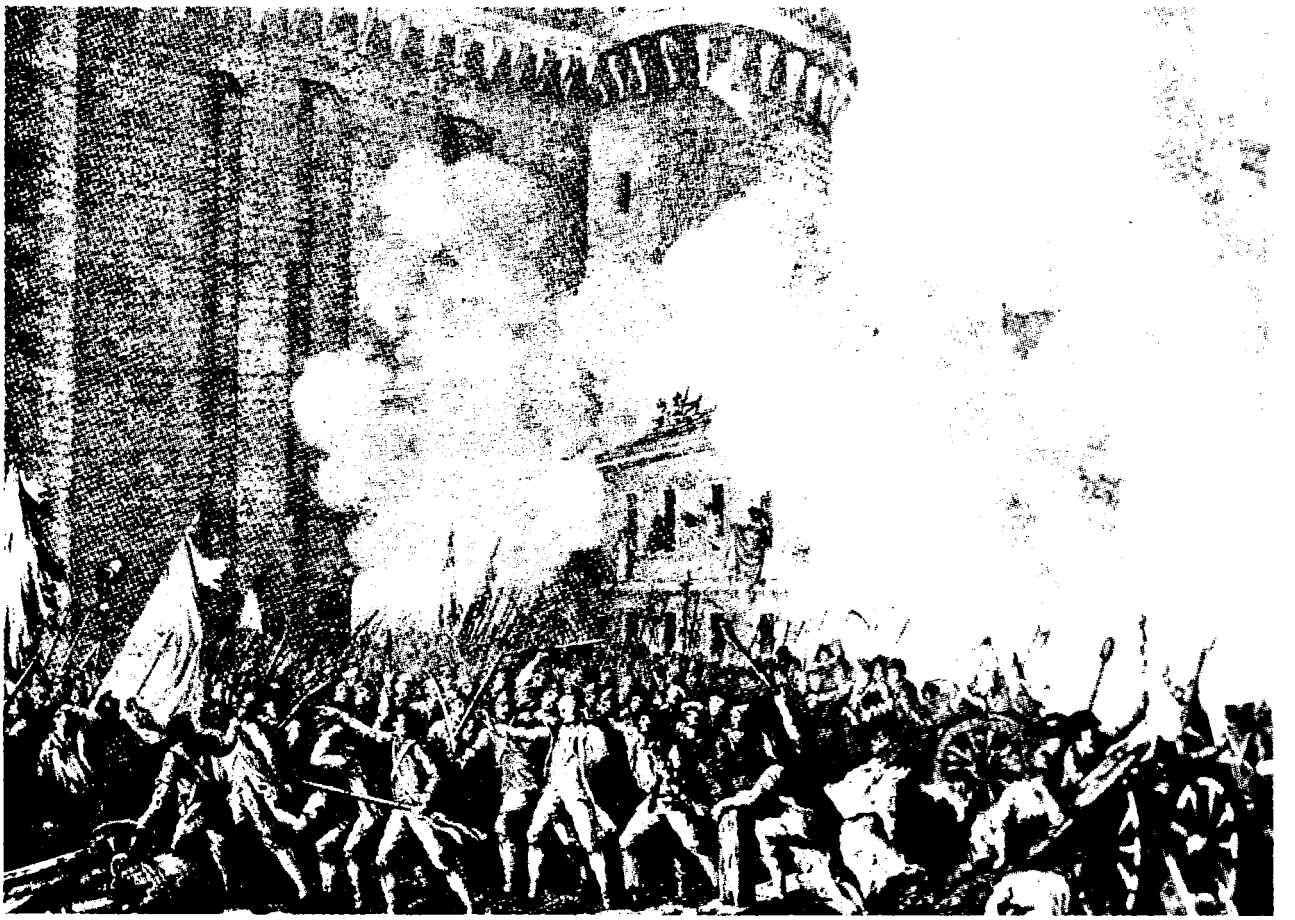
Osmanlı devlet adamlarına göre Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin esas sebebi, devletin toplumun dizginlerini -ve bu arada vergi kaynaklarını- elinden kaçırmış olmasıydı. Bu gibi dizginlerin nasıl tekrar devletin kontrolüne girebileceğini anlatan bir kuram, pek tabii ki Osmanlı devlet adamları için aradıklarının tam cevabını veriyordu. Batı siyasal düşüncesini (Osmanlı yüksek memurlarına yönelik bir şekilde) sistematik olarak değerlendiren ilk Osmanlı düşünürü olan büyükelçi Sadık Rıfat Paşa'nın devlete gönderdiği raporlar bu gibi bir çerçeve içinde anlam kazanır. Mustafa Reşid Paşa'nın fikirlerini ve başlattığı *Tanzimat* adını verdiğimiz politikalar dizisini böyle bir açıdan değerlendirmek gerekir.

"Hürriyet" Kavramının Gelişmesi

İlginç olan nokta, böylesine "pratik" bir doğrultuda başlamış olan Batı ile bir fikrî alışverişin daha sonra birdenbire çeşni değiştirerek daha "hürriyetçi" bir kisve ile ortaya çıkmış olmasıdır. Bu da Şinasi'nin (1826-1871) fikirlerinde gelişir. Şinasi, Batı düşüncesinin derinliklerini anlayabilmiş ve o düşüncenin "laik"liğini kavrayabilmiş ilk düşünür olarak karşımıza çıkar. Bu beklenmedik "nüfuz etme" kabiliyeti, Şinasi'nin kişisel bir özelliğine, bir karakter yapısına bağlanmalıdır. Fakat bu başarının diğer bir yönü, Batının "hürriyet" kavramını şekillendirmiş olan somut bir gelişme, iletişimin matbaanın icadından sonra aldığı yeni şekildir. Matbaanın icadından sonra, kitap, eskiden hâkim olan "şahıstan şahsa geçen bilgi" sürecinin yerine kaim olduğu oranda, "tenkid", kurallarını otoritenin yerine "sebep vererek anlatma" kültürünü yerleştirmiştir. Şinasi'nin fikirlerine baktığımız zaman, onun "şahıslara bağlı" olmayı yerdiği, okur yazar kitlesine yönelik bu "sebepli" medeniyete inandığı görülür. Bu düşünce biçimi Aydınlanma devri filozoflarının yarattıkları "fikir iklimi"nin sonucu olduğu kadar, bu "iklim"in kendisini yaratan kitap kültürünün de sonucudur. Konu bu şekilde ortaya konduğunda, Şinasi'nin Türkiye'de aydınlara yönelik ilk kitle iletişimi aracı olan *Tasvir-i Efkâr* gazetesini kurmuş olmasının bir tesadüf eseri olmadığı görülür.

Aydınlanma devri düşüncelerinin kişisel "hürriyet"le ilgili olduğundan şüphe edilmez. Şinasi'nin de, "hürriyet" konusundaki düşüncelerini Fransa'da geçirdiği devrede Aydınlanma devri yayınlarından ve kişiye özellikle önem tanıyan romantizm'den aldığını tahmin edebiliyoruz. Fakat bundan ötede Şinasi'nin kavradığı, Batı medeniyetinin zamanındaki şeklinin beraberinde bir "gayrışahsi" ilişkiler bütünü getirdiği idi.

Geleneksel Osmanlı kültürü pederevlât, hoca-talebe, pîr-mürid, padişah-kul gibi bir kişiye bağlılıkta toplanan ilişkiler üzerine kuruluydu. Bu tip ilişkiler Batı'da matbaa, kitap ve gazetenin yaygınlık kazanmasıyla zayıflamaya başlamıştı. Batı'da, "metin" olarak varlığını sürdürebilen, fakat aynı zamanda tahlil edilebilen, müzakere açan, gücünü bir anonim okurlar kitlesinden alan "kitap", yerleşmiş tek kitap olan İncil'i de aynı esnek kalıpların içine soktuğundan, dini bile otoritesinin ispatlanması gereken ilkeler arasına sokmuştu. Zamanla, devletin merkezî-



leşme eğilimleri karşısında, kitabın etkisi, iletişim dinamiğinden temel bir değişiklik meydana getirdi. "Gerçek", artık bir "hoca"nın irfanından değil, soyut kuramların kendi iç yapısından çıkarılmaya çalışılıyordu. Otoritenin -"baba"nın bu çeşitli görüntüleri seviyesinde- baltalanması, onun yerine seçme olanağının -yani "hürriyet"in- getirilmesi, "kitap"ın marifetidir. Şinasi'de hürriyetçi eğilimlerin bu temelinin anlaşıldığını görüyoruz. Türkiye'de "hürriyet"in tarihi, bir yönden, gayrışahsi ilişkilerin gelişmesiyle ilintilidir. Daha sonra Şinasi'nin bir izleyicisi sayabileceğimiz Ebüzziya Tevfik, 19. yy ortalarından bahsederken o zamanki Osmanlıları "edebiyatsız" bir millet olarak tanımlayacaktı. Gerçekten, "kitap" ne kadar "hürriyet" yaratıcısı olmuşsa, "edebiyat"ın da Osmanlı İmparatorluğu'nda millî bir "bütün" fikrini getirmiş bir toplumsal öge olduğunu görüyoruz.

Şinasi'nin zamanında iletişimin bir diğer mahsulü olan "kalem"lerin-bugünkü deyişimizle "büro"larındevlet yapısı içinde belirmesi, Şinasi'nin oluşum halindeki fikrine bir sosyal destek sağlamıştır. Kalemlerde çalışanlar, yani Osmanlı "bürokrat"ları, Osmanlı geleneksel yapısında bir yama gibi duruyorlardı. Ne saraya, ne medreseye ve ne de orduya mensup olan kimseler olarak kendilerine bir "kimlik" yaratabilmişlerdi. Bu da, "iki cami arasında binamaz", "marjinal" insan yönlerini ortaya çıkarıyordu. Şinasi'nin izinden yürüyen Yeni Osmanlılar'da bu sosyal "kimlik" eksikliği vurgusunu artırmış, düşüncelerine özel bir damga basmıştır. Yeni Osmanlılar'ın Şinasi'ye oranla daha ısrarlı bir şekilde kendi kültür köklerini aramış olmalarını ve aynı zamanda Tanzimat "büyük"lerine karşı yönelmiş olmalarını bu kimlik eksikliğine bağlayabiliriz.

Yeni Osmanlılar Hareketi

1865'e doğru şekillenen Yeni Osmanlılar hareketi, esas itibariyle Tanzimat'ın Reşid Paşa'dan sonraki uygulayıcıları Âli ve Fuad Paşalara karşı bir başkaldırma olarak belirmiştir. Bu başkaldırmanın üç ayrı ekseni vardır.

Âli ve Fuad Paşalar, gerçekten, Tanzimat hareketinin yürütücüleri olarak ıslahatı Reşid Paşa'nın başlattığı şekilde, kameralizmin bir uzantısı olarak uygulamışlardı. Teb'aya "aşırı" bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı, zira ana hedef "devlet"i kurtarmaktı. Yeni Osmanlılar bu tutuma karşı koyarak "hürriyet" istiyor ve bunun anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı.

Islahat Fermanı (1856), Tanzimat'ın uygulanmasının önemli bir kademesini oluşturmuştu. Bu kademede gayrımüslim teb'aya o zamana kadar özel statüleri dolayısıyla bağışlanan imtiyazlar, onlara Osmanlı teb'asının tümünün sahip oldukları statü tanınmak şartıyla, ortadan kaldırılıyordu. Hıristiyan unsurlar, 19. yy'ın başından beri birer "ulus haline gelme yoluna girme"ye başlamışlardı. Böylece azınlıklar Os-

"AYDIN DESPOTİZMİ": Prusya Kralı II. Frederick'in yönetimi sırasında uygulamış olduğu iktidar yöntemlerinin bütünü merkeziyetçi bir devlet yapısının kurulmasını ve gelişmesini sağlamak içindi. Aslında bu o dönemdeki birçok Avrupa hükümdarı için böyleydi. Amaç Ortaçağ'ın egemenliği parçalayıcı kurumlarının yerine merkezden yönetilen bir aygıtın birimlerini koymaktı. Fransız Devrimi bunun gerçekleşmesini sağlayan bir hareket oldu. Kameralizm de bu anlamda güçlü bir devletin siyasal teorisiydi. İşte 18. yy sonlarından sonra Batı'ya düzenli gitmeye başlayan Osmanlı elçileri, aydınlar böyle bir sistemle karşılaştı. Karşı sayfada Fransız Devrimi'nde Bastil'in zaptı ve "aydın despotizmi"nin temsilcisi Büyük Frederick (üstte).

manlı İmparotorluğu'ndan ayrılmak için çaba sarfeden gruplar oldukları oranda kendilerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalayan, onu "arkadan vuracak" unsurlar olarak çalıştıkları korkusu yayılmıştı. Azınlıkları çağdaş olmaya çalışan bir devlette bu yeni hakların yarattığı tepkinin ikinci bir boyutu, cemaat liderlerinin kendilerine verilmiş önderlik imtiyazlarını kaybetmeleriydi. Buna benzer bir tepki de, Müslümanların doğal gördükleri "Millet-i Hâkime" statüsünün ortadan kalkmasıydı. Fakat fermanın gündeme getirdiği üçüncü bir konu, azınlıkların yabancılarla olan ilişkilerinden kaynaklanıyordu. Azınlıkların Batı iktisadi girişimcileri ile olan bağları onları yeni şekillenmekte olan Batı'nın iktisadi emperyalizminin yardakçıları durumuna getirmişti. Yeni Osmanlılar'ın görüşü, Islahat Fermanı'nın iktisadî emperyalizmi pekiştiren bir belge olduğu merkezindeydi. Onlara göre, Âli ve Fuad Paşalar, Osmanlı Müslümanlarını Avrupa'nın büyük devletlerine siyasî bakımdan peşkeş çekmekle kalmamış, malî politikaları dolayısıyla Avrupa'nın esiri olmuşlardı. Son olarak, Yeni Osmanlılar Âli ve Fuad Paşaların Avrupa'yı kültür konularında taklit etmelerine karşı çıkıyorlardı. Onlara göre Tanzimat, bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalmış, Müslüman topluluğunu temelinden sarsmıştı. Bundan dolayı, Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını Şeriat'ten alacakları ilkeler üzerine kurmak istemişlerdir. Bu tutum, daha sonraki yıllarda tekrar sahneye çıkacak olan bir yaklaşımın ilk sistematik ifadesiydi. Yeni Osmanlılar'a göre Tanzimat'ın dayandığı bir temel felsefe, ahlaki değerlerin kökünü oluşturacak bir zemin yoktu. Yeni Osmanlılar bu boşluğu doldurmak için İslâm felsefesinden yararlanmayı teklif ediyorlardı. Onlara göre, İslâm'da siyasal demokrasinin esaslarını bulmak da mümkündü. Gerek Batı'ya karşı tutumla ilgili görüşlerinde, gerek azınlıklar ve değerler konusundaki düşüncelerinde Yeni Osmanlılar'ın bir noktanın altını çizdikleri görülebiliyor; Osmanlıların bir kitle olarak harekete geçirilmesi zorunluğunun ortaya çıktığı anlatılmak isteniyordu. Bu açıdan, Osmanlıların Batı düşüncesi içine ve aynı zamanda İslâmî kültüre vatandaşların siyasî sürece bir kitle olarak katılmaları zorunluğu yoluyla çekildiklerini görüyoruz. Adına "toplumsal" diyebileceğimiz bu zorunluluk, tarihimiz üstüne salt iktisadî açıdan yapılacak değerlendirmelerin ne kadar güdük kalacağının işaretlerinden biridir.

19. yy'da bu zorunlulukların bir sonucu olarak din, Osmanlı İmparatorluğu'nda eski kisvesini kaybederek bir "ideolojik" eksen kazandı ve kitlelerin katılmasıyla ilgili yönü her zamankinden daha önemli olmaya başladı.

Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi kimselere göre Osmanlılar, o zamana kadar, Tanzimat yıllarında, Avrupa büyük devletlerinin politikasına pasif bir şekilde, "miskinlik"le karşı koymuşlardı. Bunun üstesinden gelerek ülke teb'asını ve bilhassa kendilerine itimat edilebilecek olan Müslüman halkı, bir direnç hareketine sokmak gerekiyordu. Siyasal fikirlerde bu "seferberlik" isteği, çağdaş milliyetçiliğin yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nda değil, hemen hemen gözüktüğü her yerde çıkardığı bir davranış türüdür. Bunun sebebini sosyolog Ernest Gellner anlatmıştır. Gellner'e göre, çağdaş merkeziyetçi devletin bu merkeziyetçiliği sağlamaya çalışmasının yollarından biri, mahallî kültürlerin yerine "millî" kültürler geliştirme isteği olmuştur. Bu da çok zaman yeni bir millî eğitim ve onunla paralel çalışan bir kültür sisteminin ortaya çıkarılmasıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Daha sonra üzerinde duracağımız gibi, II. Abdülhamid'in, bütün "gerici" eğilimlerine rağmen, modernliği, bu "seferberlik" yönünü anlamış olması, ona bağışlamamız gereken bir özelliktir.

Yeni Osmanlılar hareketi genellikle bir bütün olarak incelenir. Oysa hareketin içinde en aşağı üç ayrı eksen bulmak mümkündür. Şinasi'nin kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamentolu bir idareden faydalanmak isteyenler ve parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı "oyun" olarak değerlendiren Ali Suavi gibi kişiler. Bu tutumun da zamanımıza kadar devam ettiğini söyleyebiliriz.

Yeni Osmanlılar'ın "hürriyet" konusundaki bu ayrılıkları, "terakki" konusundaki fikir birlikleri dolayısıyla çok zaman ortaya konmamıştır. Zira hem Namık Kemal hem de Suavi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın maddî gücünü elde etmesi gerektiği konusunda birleşiyorlardı. Osmanlılarda iktidar, güç, "bastırma" ilkelerinin aile hayatından başlayan bir zincirle devlet idaresine kadar uzanan halkaları her iki grubu da çok özel bir anlamda "terakki" taraftarı yapmıştı. İki grup da "terakki" yi, bir üretim ➡ fabrika ➡ iktisadi güç ➡ askeri güç ➡ Batı'yı (bütün ülkeleri) "bastırma" süreci olarak değerlendirmişlerdi. Her iki grup da, Batının endüstri medeniyetinin "bastırıcı" bir güç olması dışında, özerk, ona hâkim olunmaması prensibine dayalı bir "sivil toplum"u da yaratmış olduğunun nisbeten çok az farkındaydı. Oysa Batı, "hürriyet" kavramının gelişmesi, geniş oranda "kamu" ile "özel"in ayrılması, "kamu"nun yanında insanlara hareket serbestisini artıran bir "mahfuz bölge" yaratması ve kamunun Allah'a dayandırılan otoritesinin bu kökten arınmasıyla ilgiliydi.

Parlamenter demokrasiyi yerenler arasında, ideali "tatlı" bir padişah olan, insanların esasta okumuş tabakaların, elitlerin idaresinde olması gereğini savunan Ali Suavi başta geliyordu. Ali Suavi'nin Yeni Osmanlılardan ayrıldıktan sonra daha açık olarak beliren bu fikirlerinde çağdaş siyaset bilimlerinde "doğrudan demokrasi" adını verdiğimiz, daha çok idare edene doğrudan doğruya halkın arzularını aksettirmeye yönelik bir sistemin arayışı belirir. Bu da, Ali Suavi'ye göre, idarecilerin halkın dertlerini dinlemeleriyle ortaya çıkacaktı. Bu anlayış da ülkemizde modern demokrasinin değerlendirilmelerinden birini oluşturmaya devam etmiştir.

Yeni Osmanlılar dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilginç bir fikrî gelişme devri olmuştur. *Hürriyet, İbret* gibi gazeteler, okumuşlar için Batı'ya yeni bir pencere açmış, dünya politikasının izlenmesi bu tabakada yerleşmeye başlamıştır. Bunlar Tanzimat'ın 1840'lardan beri kamu idaresinde ve eğitimde yaptığı değişmelere katıldığı zaman, Yeni Osmanlılar'ın izleyicilerinden Süleyman Hüsnü Paşa (öl.1892) gibi bir kimsenin nasıl o sırada yetişebilmiş olacağı anlaşılıyor. Süleyman Hüsnü Paşa'nın hayatını adadığı hedef, Osmanlı subay eğitiminin yeniden teşkilâtlanmasıydı. Böylece Paşa, daha sonra II. Abdülhamid devrinde kurulan askerî eğitim sisteminin temellerini attı. Süleyman Paşa, 1876'da Abdülaziz'in tahttan indirilmesinde Harbiye öğrencilerinin bu harekete katılmasını sağlamıştı. Süleyman Hüsnü Paşa'nın *Hiss-i İnkilâb*'ının giriş paragrafı, bir devlet memurunun devlet içinde bulduğu bilgisizliğe isyan etmesinin güzel bir örneğini veriyor.

İslâmcılığın Ortaya Çıkışı

Yeni Osmanlılar'ın dağıldıkları, fakat yayın yoluyla bir süre etkinliklerini devam ettirebildikleri 1870-76 yıllarında, Yeni Osmanlılar'ın liberal ideolojisine nisbetle çok daha şekilsiz, fakat uzun vadede ağırlığı inkâr edilmeyecek olan bir fikir hareketi İstanbul'da ve genellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda şekilleniyordu. Tunaya'ya göre bu harekete "İslâmcılık" demek yerinde olur. Önderleri arasında tarihçi ve devlet adamı Cevdet Paşa'yı ve Şirvanizade Rüşdü Paşa'yı saymak mümkündür.

Hareket, 1840'lardan beri genel bir "Müslümanca" tepki olarak, şekilsiz, fakat ısrarlı bir "arka plan" unsuru olarak ortaya çıkıyordu. Hareketin "kuramcı" larının olduğunu söylemek mümkün değildir. İlk işaretlerinden biri Nakşibendi şeyhinin padişah aleyhinde bir komplo olarak hazırladığı ve öncülüğünü yaptığı bir karşı koyma hareketidir (1859 Kuleli Vak'ası). Âli Paşa'nın 1871'de ölümünden sonra bu eğilimin devlet katları içinde etkisi görülmeye başlandı. Yaklaşımın sistematik ideolojisi son derece yavaş gelişmiştir ve bir asır sonra bile açıklığa kavuştuğu söylenemez.

İslâmcıların fikirlerinin odak noktası, Osmanlıların Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıklarıydı. Bunun karşısına geçmekte

Bilim ve Osmanlı Düşüncesi

M. ŞÜKRÜ HANİOĞLU

Osmanlı İmparatorluğu'nun, karşılaştığı güçlükler çerçevesinde Batı'ya (Avrupa'ya) yönelimi, aslında başlangıçta düşünülenin çok ötesinde derin değişikliklerin ortaya çıkışına neden olmuştur. İmparatorluk yöneticileri, bu yönelimi basit bir teknoloji ithali olarak görmüşlerdir. Onlara göre, sorun yalnızca Batı'nın -nasıl başardığı anlaşılmayan- bir teknolojik üstünlüğe erişmiş olmasından kaynaklanmaktaydı. O halde yapılması gereken de bu teknolojinin ülkeye ithalinden ibaretti.

Doğal olarak bu da ilk önce bir kısım tepkilerle karşılaştı. Ancak, daha sonra en muhalif çevreler bile çok açık bir nedenle bu ithalâtı arzular bir tutum içine girdiler. Bu açık neden de İmparatorluğun girdiği savaşlardan yenik çıkması ve toprak kaybetmesinden başka bir şey değildir.

Osmanlı yöneticileri, bu nedenle yurt dışına gönderdikleri öğrencilerin tamamen teknolojik yenilikleri öğrenerek ülkeye dönmesini arzulamışlar, hattâ onların Batı'nın zararlı gözüken kültür ve değerleriyle ilgilenmemeleri için de çareyi çeşitli tecrit mekanizmaları yaratmakta bulmuşlardır. Örneğin, Paris'e gönderilecek öğrenciler için, şehir dışında ayrı bir konak tutularak, onların aralarında yalnızca Arapça ve Türkçe konuşmalarını temin edecek önlemler alınmıştır. Ayrıca, yurt dışına gönderilecek olan öğrenci gruplarının yanına mutlaka din adamları kadroları verilmesi de onları Batı'nın zararlı kabul edilen değerlerinden korumak amacına dayandırılmaktadır.

"Avrupa'nın Üstünlüğü"

Fakat, durum hiç de bu kadar basit bir şekilde çözümlenmedi. Batı ile karşılaşan aydınlar ilk planda çok değişik fakat üstün bir yapı ile karşı karşıya bulundukları kanaatine vardılar. Bu şekilde bir üstün-aşağı kültür ayırımının yapılması ve geleneksel kültürün bunun içinde ikinci role getirilmesi ise yakın tarihimizdeki toplumsal değişikliklerin dönüm noktasını oluşturacak bir zihniyet farklılaşmasını karşımıza çıkarmaktadır.

Belirttiğimiz gibi, ilk planda Avrupa'nın -zannedildiğinin tam tersine- üstün bir yapı olduğu farkedilip kabullenilmektedir. İkinci olarak ise Osmanlı aydınları bu üstünlüğün arkasında yatan nedenin ne olduğu konusunda fikir yürütmeye başlamışlardır. Kısa süre içinde bu sorunun cevabı bulunmuştur. Batı'nın üstünlüğünün tek nedeni "ilim ve fünûn"dur. Sadık Rıfat Paşa, Mustafa Sami Bey, Münif Paşa gibi aydınların yazılarında bu, büyük bir açıklıkla görülebilmektedir.

Bunun siyasal düşünce eserlerine getirdiği değişiklik de oldukça çarpıcı olmuştur. Artık, bir konuda karşılaşılan sorunu çözebilmek için klasik dönem yazarlarının yaptığı gibi birbirinin ardı sıra dinî kanıtları sıralamak şeklindeki anlatımın yerini, bu konunun "ilim ve fünûn" açısından halli almıştır.

Burada ise ilgi çekici nokta, "bilim"in fazlasıyla aşkıncı *(trancendant)* bir mevkie oturtulmasıdır. Osmanlı aydınlarının modern bilimin üstünlüğüne inananlarının hepsi, "bilim"e eskiden din kurumunun oynadığı rolleri atfetmeye başlamışlardır. Tabiî olarak bunun arkasından gelen bir sonuç da, toplumun din ile onun rollerine geçirilmek istenen bilim arasındaki bir çatışma olarak algılanmasıdır.

Çatışmacı bir toplum düşüncesinin yeniliğinin yanı sıra önemli olan gelişme, bu fikrin her alana nüfuz ettirilmesidir. Bu bir yandan Osmanlı siyasal düşüncesine din ve ahlâkı tamamen devre dışı bırakarak olanı değerlendi-

en uygun yol, Tanzimat'ın gizli olarak inkâr ettiği "Şeriatın değerleri"ni tekrar Osmanlı toplumuna getirmekti. II. Abdülhamid devrini bu gelişmeler açısından değerlendirmek gerekir.

1876'da Abdülaziz'in tahttan indirilmesiyle Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk defa bir anayasanın yazılması ve bir parlamentolu rejimin kurulması için çalışmalara başlandı. Anayasanın hazırlanışında "Namık Kemal versiyonu" ve "Midhat Paşa versiyonu" gibi iki ayrı akım olduğu sanılmaktadır. Parlamento 19 Mart 1877'de açıldı ve 13 Şubat 1878'de II. Abdülhamid tarafından dağıtıldı. Birçok yazar bundan sonraki yılları "istibdat"sözcüğü ile nitelendirmekle yetinmiştir. Aksine, II. Abdülhamid devri, 1839'dan beri yapılan değişikliklerin bir odak noktasında toplandığı bir devirdir. Çağdaş Türk edebiyatının temelleri o devirde atılmıştır ve Jön Türkler her ne kadar Abdülhamid'e karşı başkaldırmışlarsa da Batı hakkındaki fikirlerini Tanzimat'ın devamı olan Osmanlı topluluğunda kazanmışlardır. Padişah, Süleyman Paşa'nın askerî okullar konusundaki çalışmalarını devam ettirmiş ve 1880'den itibaren bu konuda Alman askerî mü-

ren bir yaklaşımın hâkim olmasını sağlarken öte yandan her konunun bilimsel açıklanması gerekliliğini ortaya koymuştur.

Bilimin Rehberliği

Yalnız burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta, bu fikrin oluştuğu dönemde karşılaşılan Avrupa biliminin oldukça maddeci-pozitivist bir özellik taşımasıdır. Dolayısıyla bundan çıkan sonuç, Osmanlı aydınlarında toplumu maddî şekilde açıklama arzusunun şiddetlenmesidir. Her alanda beliren bu davranış, örneğin geçmişimizi anlayabilmek için "tarihe mi yoksa yeni ve maddî bir bilim olan jeolojiye mi başvurmalıyız?" şeklindeki bir sorunsalı ortaya attığında buna derhal, "gerçek ve maddi olduğu için jeolojiye" şeklinde bir karşılık verilmektedir.

Osmanlı aydınlarının halk ile aralarındaki ilişkiyi bir çeşit aydınlatan/aydınlanan ilişkisi olarak görmeleri de, çoğu ansiklopedist nitelikteki dergilerde bu alanda çeşitli anlatımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dergilerin çoğunun fennî sütunları bulunmakta, pek çoğunda ise herkese yararlı olabilecek kimya dersleri verilmektedir.

Kısa süre sonra, Batı biliminin her alanda tek rehber olarak ele alınması daha önemli bir alanda da kendini göstermiştir. Bu da, yönetim biçiminin de bilimsel esaslar çerçevesinde gerçekleştirilmesi hakkındaki düşüncedir. Çeşitli yazarlar savundukları siyasal yönetim biçimini daha bilimsel olduğu gibi bir temele dayandırmaya başlamışlardır. *Mecmua-i Fünûn* gibi yayın organları açıkça bu alanda olması gereken kriterleri sıralamışlardır.

Böylece bilimin almaya başladığı anlamlar düşünce ve siyasal tarihimizde önemli sonuçları da beraberinde getirmişlerdir.

Bunlardan birincisi, toplumsal olayların ve siyasal yönetimin maddî teoriler ile açıklanmaya çalışılmasıdır. Şairleri, kalp hakkında şiirler yazarak

Ahmed Rıza Bey

beynin işlevlerini kalbe atfetmelerinden dolayı, bilimsel cinayetler işlemekle suçlayan yazarların dergilerde büyük zaferler elde etmeye başladıkları bir yapıda zaten bunun dışında bir gelişme beklenemezdi.

Biyolojik materyalizm Osmanlı İmparatorluğu'na böyle bir çerçeveden girmiştir. Siyasal yönetimler ise -en baskıcı olanları bile- bu konudaki düşünceleri genel olarak bilimsel faaliyetler olarak kabul ettiklerinden, buna dokunmamışlardır. Kuşkusuz, hızla girişi izlenen bu tür teorilerden ikisi gelişmelere büsbütün damgasını vurmuştur. Bunlardan birincisi Darwinizm'dir. En büyük zaferlerini kazandığı dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda tartışılan bu düşünce, yukarıda belirtilen çerçevede toplumsal hayatı açıklamakta kullanılmıştır. Bu açıdan sosyal Darwinizm'in Osmanlı aydınlarının çoğunda etkili olduğunu belirtmekte herhangi bir yanlış payı yoktur. Söz konusu düşüncenin toplumsal yaşama uygulanması da, aynen doğada olduğu gibi toplumsal yaşamda da bir elemenin olacağı sonucuna varılmasını sağlamaktaydı. Bunun, Osmanlı yapısının örgütlenmesi düşünüldüğünde, zaten varolan seçkinci düşünceleri ne kadar etkileyebileceği açıktır. Daha sonra, Türk düşünce hayatına damgasını vuracak olan seçkinci düşüncenin de bir kökünü burada bulabiliyoruz. İkinci olarak, bir bilim dini olarak ortaya çıkan pozitivizm bu alanda kendisine gerekli yeri bulmuştur. Ahmed Rıza Bey gibi bir örneğin ve bu görüşe Osmanlı toplumunda büyük ilgi duyulmasının da bu açıdan bir yorumunu yapabilmek mümkündür.

Bir sonraki aşamada tartışmanın boyutu, yeni büyüyü (bilimi) bilen seçkinlerin niteliklerinin ne olması lâzım geldiği alanına kaymıştır. 1890'dan itibaren, başta Gustave Le Bon olmak üzere, Guyo-Daubés, Letourneau, Haeckel gibi düşünürlerin gördüğü ilgiyi de buna bağlamamız mümkündür.

"Bilim"in aldığı yeni anlamın bir diğer sonucu da, toplumsal tabakalaşmanın olmadığı bir yapıda siyasal mücadelenin ilericilik/gericilik şeklindeki bir eksen etrafında şekillenmeye başlaması olmuştu. Bu ise söz konusu değişikliğin en önemli etkisidir ki, yakın dönem siyasal tarihimiz incelendiğinde bunun ne kadar tesirli olduğu büyük bir rahatlıkla görülebilir. □

SÜLEYMAN HÜSNÜ PAŞA (1838-1892): Askerî okulların kurulması ile programlarının düzenlenmesinde büyük çaba harcayan Süleyman Paşa 1876 Osmanlı-Rus Savaşı'nda gösterdiği yararlılıktan ötürü Şıpka Kahramanı diye anılmıştır. Sultan Abdülaziz'in tahtan indirilip yerine V. Murad'ın geçirilmesi hareketine katılan Süleyman Paşa, savaştan sonra yargılanmış, rütbesi alınarak Bağdat'a sürülmüştür. Abdülaziz'in tahttan indirilişini konu edinen "Hiss-i İnkılâb"ın yanı sıra "Mebaniü'l İnşa", "Tarih-i Âlem" ve "Umdetü'l Hakayık" adlı eserleri vardır.

şavirlerini kullanmıştır. Zamanında askerî rüştiyeler (ortaokullar) yatılı hale getirilmiş, buna askerî idadiler (liseler) ilave edilmiş, Harbokulu'nun programı geliştirilmiştir.

II. Abdülhamid zamanında kurumları ıslah politikasının yanında *Panislâmizm* adı verilen, fakat çok zaman yanlış bir şekilde değerlendirilen bir politikanın geliştirildiğini görüyoruz. II. Abdülhamid, kendi devrinden önce şekillenmeye başlayan "İslâmcılık" hareketlerini hem iç ve hem de dış politikasında kullanmıştır. Bu politikanın başından beri bazı devletler tarafından desteklendiğini gösteren işaretler vardır. Örneğin, Orta Asya Müslümanlarının Rusya karşısındaki durumunu devamlı olarak inceleyen *Basiret* gazetesinde bu eğiliminin Almanya tarafından teşvik edildiğini gösteren ipuçları vardır.

Darwin'in 1865'de yayımladığı *The Origin of Species* (Türlerin Kökeni) adındaki kitabı Batı'nın fikir tarihinde bir hadise yaratmıştı. Hayat kavgasında bazı türlerin diğerlerini ortadan kaldırmış oldukları anlayışı, bu fikirleri siyaset sahasında kullanmak isteyenlere yol göstermişti. Bu yeni yaklaşıma göre, hayat mücadelesinde üstte kalmış olan ırklar, medeniyeti ileri götürecek olan ırklardı. Bu tip ırkçı Darwinizmin uzantılardan biri, 1870'den sonra Avrupa'da kristalleşmeye başlayan "Pan" milliyetçilikleriydi. Pan hareketlerinin çıkış noktası, o zamana kadar parçaları yeryüzüne dağılmış sayılan, Slavlar ve Almanlar gibi, "kalıcı" bir milletin parçalarının yeni bir devlet halinde birleştirilmesinin tabii ve karşısına geçilmez bir eğilim olduğu idi. 1848'de Prag'da Frantisek Palacky'nin başkanlık ettiği ilk Panslav kongresi, Avusturya sınırları içinde yaşayan Slavları birleştirmeyi amaçlamıştı. Rusya'nın Kırım Harbi'nde (1853-56) yenilgisi, Panslavizm'in bir Rus ideali olarak gelişmesine yol açtı. R. A. Fadeyev, bu ideolojiyi Slavları Avusturya ve Osmanlı idaresinden kurtarmak olarak yeniledi. 1877-78 Osmanlı-Rus harbinin çıkmasında Panslav görüşü önemli derecede etkili olmuştu. II. Abdülhamid'in Panislâmizm'ini daha önce Avrupa'da beliren Pan ideolojilerine karşı bir tepki olarak kabul edebiliriz. Padişah, ülkesindeki bazı düşünürler arasında İslâmiyetin yeniden rağbet kazandığını zaten biliyordu. Yaptığı, bu eğilimi kullanmak oldu.

Padişah, emperyalizmin güç kazandığı bir devirde, böyle bir savunma yolu bulmuştu. Aslında, Abdülhamid devri Panislâmizmi'nin iki ekseni vardır. Bunlardan biri, Osmanlı Müslüman teb'asını "İslâm" bayrağı altında toplama çabasıdır. Bir diğer eksen, dış ülke Müslümanlarının Halifelik makamı etrafında toplanmasıydı. Bu iki yönden birincisi, bir dereceye kadar başarılı oldu: Anadolu'nun bölük pörçük, birlik duygusundan yoksun köylüsü, Abdülhamid devrinin sonuna doğru, Müslümanlığın ayırıcı nitelikleri üzerine kurulu bir bilinç başlangıcına sahip olmuştu. Padişahın stratejisi bir taraftan Şeyh Ebülhuda gibi tarikat önderlerini dinî ideolojiyi yaymak için kullanmaya dayanıyor, bunun yanında Gazzali gibi Sünni Müslüman akidesinin "orta"sını temsil eden kimselerin eserlerini tercüme ettiriyordu (örneğin *İhya-i Ulumü'd-dîn* tercümesi). İslâm'ın bu resmî kisvesinin yanında yardım görmeyen, fakat gene de önemli etkileri olan cereyanlar mevcuttu. Bunların içinde canlandırılmış bir tasavvuf akımı (Melâmilik), resmî İslâmlık kadar etkili olabiliyordu. Daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin önemli simaları arasında ad yapan Bursalı Tahir Bey ve 1908'den sonra kurulan partilerden Hürriyet ve İtilaf Partisi Başkanı Miralay Sadık Bey bu etkilerle yoğrulmuşlardı.

Yasaklara rağmen "Milliyetçilik" adını verdiğimiz akımın başlangıçları da II. Abdülhamid devrinde ortaya çıkmıştır. Padişahın her türlü milliyetçiliğin aleyhtarı olduğu şeklindeki fikir doğru değildir. Bu böyle olsaydı 1890'larda *İkdam* gazetesi etrafında toplanarak "Kültür Türkçülüğü"nü geliştiren grup oluşamazdı.

II. Abdülhamid Devrinde Milliyetçilik

II. Abdülhamid devri, yasaklarına rağmen, "milliyetçilik" adını verdiğimiz akımın Türkiye'de şekillenmeye başladığı bir devirdir. Batı Avrupa'da 19. yy'ın başından itibaren gelişmeye başlayan Batı milliyetçiliğinin kuramcıları, her "millet"in kendi "devlet"ine sahip olması gerektiği fikriyle taraftar toplamaya çalışmışlardı. Muhtelif etnik, dil ve din gruplarından teşekkül ettiği için Osmanlı İmparatorluğu'nun bu ideale yaklaşması söz konusu olamazdı. Namık Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan karışımın devam etmesini ve her grubun ayrı bir devleti olamayacağına göre hepsinin Osmanlı Devleti'ne bağlanması fikrine dayanan "Osmanlılık" idealini ortaya atmıştı. Hatta Osmanlı Devleti'nin kurtarılmasını ve yüceltilmesini sağlayacak bir Osmanlı "patriyotluğu"nu kendine rehber etmişti. "Vatan", onun için Osmanlı camiasıydı. Fakat Türk, Arap,

Arnavut, Ulah ve Rum, Müslüman, Gregoryen, Katolik ve Yahudiden teşekkül eden, her dil ve dialekt'in geçerli olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda bu idealin biraz da suni olduğu zamanla ortaya çıkacaktı. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Rumeli'deki Osmanlı topraklarının çok azalmasıyla ilk defa olarak Arap ve Müslüman unsur eskisine nazaran daha çok ağırlık kazanıyordu. Milliyet bağının yerine Müslümanlığın geçebileceği fikri o zaman güç kazanmaya başlamıştır.

Çok "millet"li imparatorlukta "Türk", o zamanlar, pek de itibar gören bir kelime değildi. Daha çok "geri kalmış" ya da "göçebe" anlamında kullanılıyordu. Namık Kemal, yazılarında bazen "Osmanlı" kelimesini, bazen de onunla eşanlamlı olarak "Türk"ü kullanmıştır. fakat "Türk"lerin en eski tarihlerden beri medeniyete katkıları olduğunun ilk defa altını çizen, Abdülaziz'in askerî okullar nâzırı Süleyman Paşa idi. Süleyman Paşa'nın askerî okullarda okutulmak için hazırladığı tarih Türklerin Orta Asya tarihinden başlıyordu.

Gerek Namık Kemal'in gerek Süleyman Paşa'ın fikirleri, Mustafa Celaleddin Paşa adını alan bir Polonyalı mültecinin *Les Turcs Anciens yet Modernes* adıyla İstanbul'da 1869'da bastırdığı bir kitaba dayanıyordu. Onun da kaynağı, *Irkların eşitsizliği* yazarı A. de Gobineau idi.

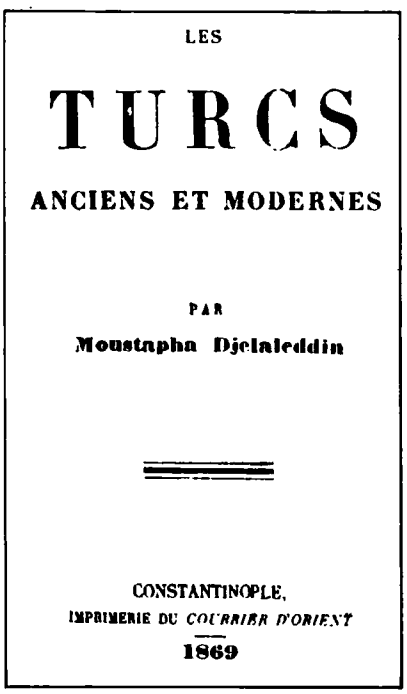
İletişim araçlarının gelişmesi, II. Abdülhamid devrinde Osmanlı İmparatorluğu'na yansımıştı. Hatta daha önce, 1860'larda bile, gazete, vilâyet merkezlerinde vatandaşlar arasında birlik kurmak üzere devlet tarafından kullanılmıştı. 1860'larda İstanbul'da gazete, artık karşısına kolayca çıkılamayacak bir ihtiyaç haline gelmişti. Şinasi'nin, gazetesinde başlattığı açık, veciz Türkçe, gazete tiryakisi olan kişilerin sayısını artırmıştı. Padişah, bir edebî "audience" ın bu tabii oluşumunun uzun vadede, dilin kimlik oluşturucu rolünü ön plana alacağını kestirememişti. Bundan dolayı, kendisini "Türk" saydığı halde, aynı zamanda imparatorluğu kurtarmak için, bir zamanlar Arapçayı resmi dil haline getirmeyi düşündüğünü biliyoruz. Edebiyatın, daha geniş bir okumuşlar kitlesini etkiler duruma getiren edebi dilin bu şekilde oluşması, bir süreden beri başkentte tartışılan "Türklük" konusunu tabii olarak gündeme getirdi. Bundan dolayı 1890'lardan itibaren bu konuda bazı gelişmelerin belirmesini sürpriz saymamak gerekir. Bu gelişmelerden biri, 1894'te kurulan *İkdam* gazetesinde Türk kültürüyle ilgili olarak çıkmaya başlayan makalelerdi. Bu gazetede nüve halinde beliren bir grupta, bu yıllarda Şemseddin Sami, Veled Çelebi (İzbudak), Fuad (Köseraif), Bursalı Tahir Bey gibi isimler görmeye başlıyoruz.

Kültür Türkçülüğünü dıştan gelen bazı etkenler de pekiştirmişti. Rusya'da 1870'lerde Volga Tatarları arasında gelişen bir hareket, İslâm dininin reformu ve Tatarların öz kültürlerinin korunması ve anlaşılması şeklini almıştı. 1883'ten itibaren Kırım'da, Bahçesa-

EMRE DÖLEN ARŞİVİ

ÇOK "MİLLET"Lİ BİR DEVLET: *Osmanlı Devleti'nde milliyetçilik II. Abdülhamid döneminde biçimlenen bir akımdır. Batı'da milliyetçi kavramların temeli her "millet"in kendi "devlet"ine sahip olmasıydı. Oysa çok değişik etnik özelliklere sahip Osmanlı Devleti'nde böyle bir şey sözkonusu olamazdı. Bu açıdan Namık Kemal'in "Osmanlılık" ideali gerçekleşmesi mümkün olmayan bir idealdi. II. Meşrutiyet'ten sonra basılmış bir Anayasa kartpostalı.*

ray'da çıkardığı *Tercüman* gazetesinde Gaspıralı İsmail Bey bu eğilime yeni bir boyut kazandırmıştı. Gaspıralı, Rusya Müslümanlarının ve Türklerin birleşmesi fikrini "dilde, fikirde, işte birlik" sloganıyla ilan ediyordu. Gaspıralı bu uğurda İslâmi bağların bir harç olarak kullanılabileceğine kani idi. Bu fikirlerin Osmanlı İmparatorluğu'na intikalinde önemli bir şahsiyet de Hüseyinzade Ali Turan'dır (1864-1942). Hüseyinzade Ali, Bakû'da doğmuş ve St. Petersburg Üniversitesi'ni bitirdikten sonra 1890'da İstanbul'da Askerî Tıbbiye'ye girmişti. Burada İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşunda önemli bir rol oynadığı belirtilir. Hüseyinzade'nin, Jön Türk taraftarı Übeydullah Efendi'ye, Rusya'da "halka doğru" fikrini ihtilâlcilikle birleştiren *narodnik*lerin fikirlerini intikal ettirdiği de kesin gibi gözüküyor. Gaspıralı'nın diğer etkilerinden birinin müspet bilimleri eğitime hâkim kılma isteğinde göründüğü söylenebilir.


LES

TURCS

ANCIENS ET MODERNES

PAR

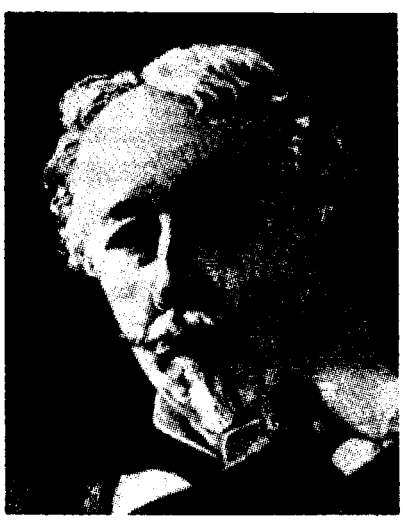
Moustapha Djelaleddin

CONSTANTINOPLE,
IMPRIMERIE DU COURRIER D'ORIENT
1869

Jön Türkler

1890'lardan itibaren şekillenmeye başlayan Osmanlı edebi hayatının Jön Türk hareketiyle ilişkili olduğu şüphe götürmez. Abdülhamid'in "istibdat"ı, bu konuda, bizde gösterilmek istendiği kadar etkin olmamıştır. Gençler, şu veya bu yoldan ecnebi basında gözükenleri okuyor, Türk gazeteleri her zamanki gibi fikirlerini Avrupa basınının paralelinde yürütüyor ve geniş bir ecnebi kolonisi Beyoğlu'nu Frenk diyarının küçük bir nümunesi haline getiriyordu. Bu şartlar altında Batı'da olup bitenleri anlamak ve bilmek doğaldı. Ne var ki, bu sırada Avrupa'da da genel eğilim, "hürriyet" lehinde değildi. Fransa'da 1890'larda, bilhassa, 1870'den beri, Üçüncü Cumhuriyet'te ortaya çıkan skandallar birçok düşünürü parlamenter demokrasiden soğutmuştu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kuranların da Avrupa'daki bu gelişmeler hakkında genel bir bilgiye sahip olduklarını varsayabiliriz. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni ortaya çıkaran diğer etkenler, bu genel kültürün bir ikincil sonucu olarak değerlendirilebilir. Bunlardan biri, kuşkusuz, Askerî Tıbbiye'de ve Harbiye'de okuyan gençlerin

mesleklerini işbaşında olanlardan daha iyi bildikleri kanısıydı. Bunun yanında, bir diğer etken, Sarayın geleneksel Pederşahi, Usta-Çırak, Pîr-Mürid, Yaşlı-Genç, Padişah-Kul eksenlerini bir dünya görüşü olarak sürdürmesiydi. Genç doktorlar bu ilişkileri "çağdışı" buluyorlardı. Bu şartlar içinde Ermeni İhtilâl komitelerinin devleti dağıtmaya ramak kaldıkları şeklinde bir inanç, gençleri harekete geçirmeye yeterli oldu.

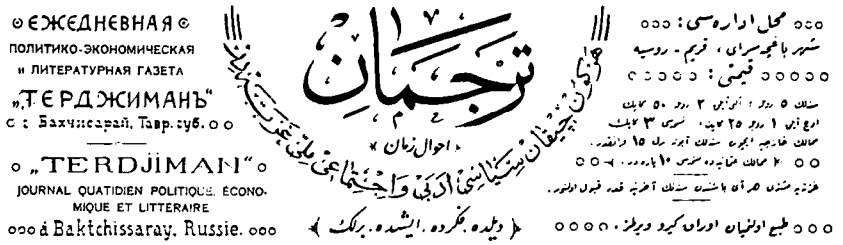


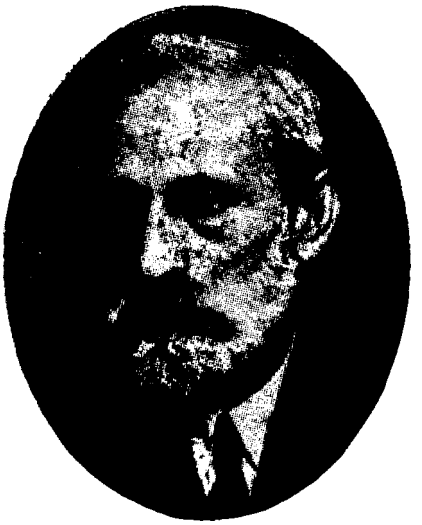
İLKÇAĞ'DA TÜRKLER: Polonyalı bir göçmen olan Mustafa Celâleddin Paşa 1848 Devrimi'ne katıldığı için Polonya'dan kaçarak Türkiye'ye sığındı. İslâmiyet'i kabul eden Mustafa Celâleddin Paşa Osmanlı ordusunda yüzbaşıydı. Şair Nazım Hikmet'in dedesi olan Paşa 1869'da yayımladığı "Eski ve Yeni Türkler" adlı kitapta klasik Yunan ve Roma tarihçilerini kaynak göstererek İlkçağ'da birçok kavmin Türk kökenli olduğunu öne sürer. Namık Kemal ile Süleyman Paşa'yı etkileyen bu kitaptaki düşüncelerin kaynağı ise "İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme" adlı eserin yazarı, kuramı daha sonra ırkçılar ve Naziler tarafından kullanılan A.J. Gobineau'ya aittir. Yukarda Mustafa Celaleddin Paşa'nın kitabının kapağı ile Kont de Gobineau.

İttihat ve Terakki

İttihat ve Terakki Cemiyeti, önce İttihad-ı Osmanî adıyla Mayıs 1889'da Askerî Tıbbiye'de kuruldu. 1894'te İttihat ve Terakki adını almıştır. O yıl cemiyet üyelerinin bir kısmı Avrupa'ya geçmeyi hızlandırmışlardır. Cemiyet, 1908 devriminden bir süre sonra siyasî parti olarak hayatını sürdürmüştür. İttihat ve Terakki zaman zaman değişik ideolojilerle ve personelle karşımıza çıkmaktadır, fakat bütün bu ideolojilerin arkasında Osmanlı devletini kurtarma fikri yatmaktadır. 1905'e kadar cemiyet, kendini Namık Kemal'in "hürriyet" fikirlerinin vârisi olarak gösterirken oldukça düzensiz bir çalışma yapmış, Avrupa'ya kaçan idarecilerinin bir kısmının 1897 yılında padişahla işbirliğini kabul etmesi örgütü çok zayıflatmıştır. Cemiyet, 1905'ten sonra çok daha disiplinli bir şekilde çalışan ve Dr. Bahaeddin Şakir ve Dr. Nâzım'ın hâkim oldukları bir grup haline gelmiştir.

Cemiyetin fikrî kökleri arandığında Askerî Tıbbiye'de 19. yy biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. Askerî Tıbbiye öğrencileri, kendilerine okutu-


ЕЖЕДНЕВНАЯ
ПОЛИТИКО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ
и ЛИТЕРАТУРНАЯ ГАЗЕТА
„ТЕРДЖИМАНЪ"
Бахчисарай. Таур. губ.
„TERDJIMAN"
JOURNAL QUATIDIEN POLITIQUE, ÉCONOMIQUE ET LITTERAIRE
à Baktchissaray, Russie.
ترجمان
احوال زمان
ویلده بکرده ایشده برلک



***DIŞTAN ETKENLER:** Kültür Türkçülüğünü savunan ve çeşitli Türk kavimleri arasında bir kültür birliği oluşturmak amacında olan Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914) genç yaşta Bahçesaray Belediye Reisliğine seçilmiştir. 1883'te yayımlamaya başladığı "Tercüman" adlı gazetede "dilde, fikirde, işte birlik" sloganıyla Türk bütünlüğünü sağlama yolunda İslâmî bir uzlaşma arayan Gaspıralı İsmail Bey eğitimde "Usul-ı Cedid"i savunarak Batı modeli bir eğitimin gelmesini istemiştir. Hüseyinzade Ali Turan (1864-1942) ise İttihat ve Terakki'nin ilk kurucularından olup, Tiflis'te "Füyuzat" ve "Hayat" adlı dergileri çıkarmış, Türkçülük, İslâmcılık ve Avrupalılık arasında bir çatışma olmadığını öne sürmüştür. Gaspıralı İsmail Bey (karşı sayfada), gazetesi Tercüman (üstte) ve Hüseyinzade Ali Turan (sağda).*

lan derslerin icabı olarak, hayatı, Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görüyorlardı. Bu arada, 19. yy'da tıbbı tecrübî bir bilim haline getirmekte en başta gelen bilim adamlarından Claude Bernard'ın fikirleri kendi öğrencisi ve Askerî Tıbbiye hocası olan Şakir Paşa yoluyla intikal etmişti. Bu materyalist fikrî temelin cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi "kâinat sırrı"na vâkıf olabileceklerine ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir gücü temin edeceğine inanmaları muhtemeldir. Bu açıdan, aynı paralelde giderek Paris'te pozitivizmin gene kendisine tılsımlı bir kalkınma anahtarı temin ettiğine inanan Ahmed Rıza Bey'in İttihat ve Terakki'nin ilk liderlerinden biri olması bir tesadüf eseri sayılamaz. Zamanla bu yaklaşım iki yerde engellerle karşılacak; İttihat ve Terakki kurucularını, kendilerinden daha etkin bir güç kaynağına sahip olduklarını düşünen Şakir-Nâzım grubunun gerisinde bırakacaktı. Bu engellerden biri bizzat cemiyetin içinde olup dinî dünya görüşlerini bırakmayan kimselerle işbirliği yapmanın yarattığı sorunlardı. İkinci engel, daha topaç bir şekilde örgütlenmiş olan Ermeni ihtilâl komitelerinin ve diğer azınlık ihtilâl gruplarının ayırıcı eğilimleriydi. Bu eğilimler abartılmış olsun olmasın, kurucu gruplarda bir tedirginlik yaratmıştı. Zamanla, bu gruplara gücünü veren tılsımın, "madde" olmayan fakat gene bilimden kaynaklanan toplum şekillenmesiyle ilgili bir öge olduğu anlaşılmaya başlandı. Açıkça görülüyor ki Batılıların başarılarının sebebi organizasyon, disiplin ve kimliklerini belirtecek bir ideolojik odak noktasının varlığı idi. Bundan dolayıdır ki, 1906'dan sonra İttihat ve Terakki içinde şekillenen Şakir-Nâzım grubu Türkçülüğe, parti örgütlenmesine ve askerî örgütlere daha çok önem vermeye başladı. Örgütlenme zorunluğu, gerçekten de 19. yy sonu Avrupası'nda yavaş yavaş liberal demokrasinin yerine geçmeye başlayan bir ideoloji idi. Bu doğrultuda Ahmed Rıza Bey "Asker"in nasıl tabii bir lider olma vasfına sahip bulunduğunu anlatan broşürler çıkarırken, Bahaeddin Şakir ve Nâzım Beyler çok daha sıkı bir parti örgütü kurmaya başladılar. 1908 başarısının filii mimarları olan, zaten Rumeli'de gözlemledikleri devletin batışından tedirgin olmuş subayların gruba katılmaları bu şekilde temin edildi.

Jön Türkler, II. Abdülhamid aleyhindeki çalışmalarına "hürriyet"i kurtarmakta olduklarını söyleyerek başlamışlardı. Oysa İttihat ve Terakki'nin 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koymanın ötesinde bir "hürriyet" kuramı yoktu. II. Abdülhamid aleyhindeki girişimlerde bir "hürriyet" teorisine sahip olan, bir dereceye kadar Prens Sabahaddin'dir. Prens Sabahaddin, İttihat ve Terakki'nin kurucuları gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarma noktasından hareket ediyordu; fakat ona göre imparatorluğun zaafını meydana getiren, bir tür "hürriyetsizlik"ti. Her şeyin devlete bağlı olarak, devletin izniyle ya da devletin baskısıyla yapıldığı bir ülkede kişilerin kişisel yeteneklerini göstermesi mümkün değildi. Hatta, o ülkedeki çeşitli birimlerin, grupların da ülkeye bağlanması mümkün değildi. Yapılması gereken, Türkleri memuriyet tutkusundan kurtarmak, kabiliyetlerinin gelişmesini sağlamak ve imparatorluğun içindeki alt-din ve kültür gruplarına kendi kimliklerini geliştirecek siyasi imkânları tanımaktı. Bu liberal teori baştan itibaren Şakir-Nâzım grubuna tehlikeli ve sorumsuz gözüktü. Aslında, o sıralarda Padişah aleyhinde çalışan grupların tümünün kuramı, ancak dolayısıyla bir "hürriyet" kuramı, esasta ise bir "kalkınma" kuramı olmuştur.

Ahmed Rıza Bey'e göre bu kalkınma insanların düşüncelerinin "bilimselleştirilmesi"yle imkân dahiline girecekti. Prens Sabahaddin'e göre bu sonuç, bürokratik idareye bir son vermekle sağlanacaktı. Prens Sabahaddin'in bir dereceye kadar "hürriyetçi" sayılabilecek düşünceleri dışında, Jön Türklerin fikirleri milletin "uyandırılması"yla ilgilidir. Burada, Avrupa'da o sıralarda rağbet bulan kitleleri "mobilize" etme zaruretini ileri süren fikirlerin yankılarını görmek gerekir. Cumhuriyet devrindeki fikirler bu vurguyu devam etirmiştir. Cumhuriyetin de ana siyasal kuramı devleti parçalanmaktan kurtarmak ve "kalkınmak" olmuştur.□

Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm

Ekrem Işın

Gözlem Alanı Olarak Kentler

19. yy Osmanlı aydını ister resmî bir görev nedeniyle, ister uğradığı takibat sonucu olsun, seyahat eden bir tiptir. Bu modern gezgin tipini, klasik dönem Osmanlı âliminden ayıran en belirgin özellik, *murakabe* ile alınan içe dönük manevî yolculuk yerine, gözleme dayalı, dışa dönük bir bilgilenme sürecini benimsemesiydi. Zihnin geleneksel çalışma düzenini kademe kademe değiştiren böyle bir süreç boyunca, *murakabe*'nin sezgisel yöntemi yerini algısal yönteme bırakmış; varılmak istenilen manevî hedef somut bir uygarlık görüntüsüne dönüşmüş; zaman ve mekân ötesi kutsal gerçeklik kendi sınırlarına çekilmeye başlamış; dolayısıyla inanç duygusu da eleştiri pratiğini destekleyen pasif bir konuma yerleşmiştir. Modernleşme tarihimizde *zihniyet değişimi* olarak adlandırılan bu farklılaşmanın temelinde, Batı dünyasını bir kent uygarlığı olarak değerlendirme yatar. Batının kent düzeni ve temsil ettiği gelenek karşıtı kültür, Osmanlı aydınlarının gözlem alanına girmekle, hem modern uygarlık anlayışının rasyonel ölçütlerini hem de bu rasyonelliğin ardındaki pozitif bilim düşüncesini ön plana çıkarmıştır.

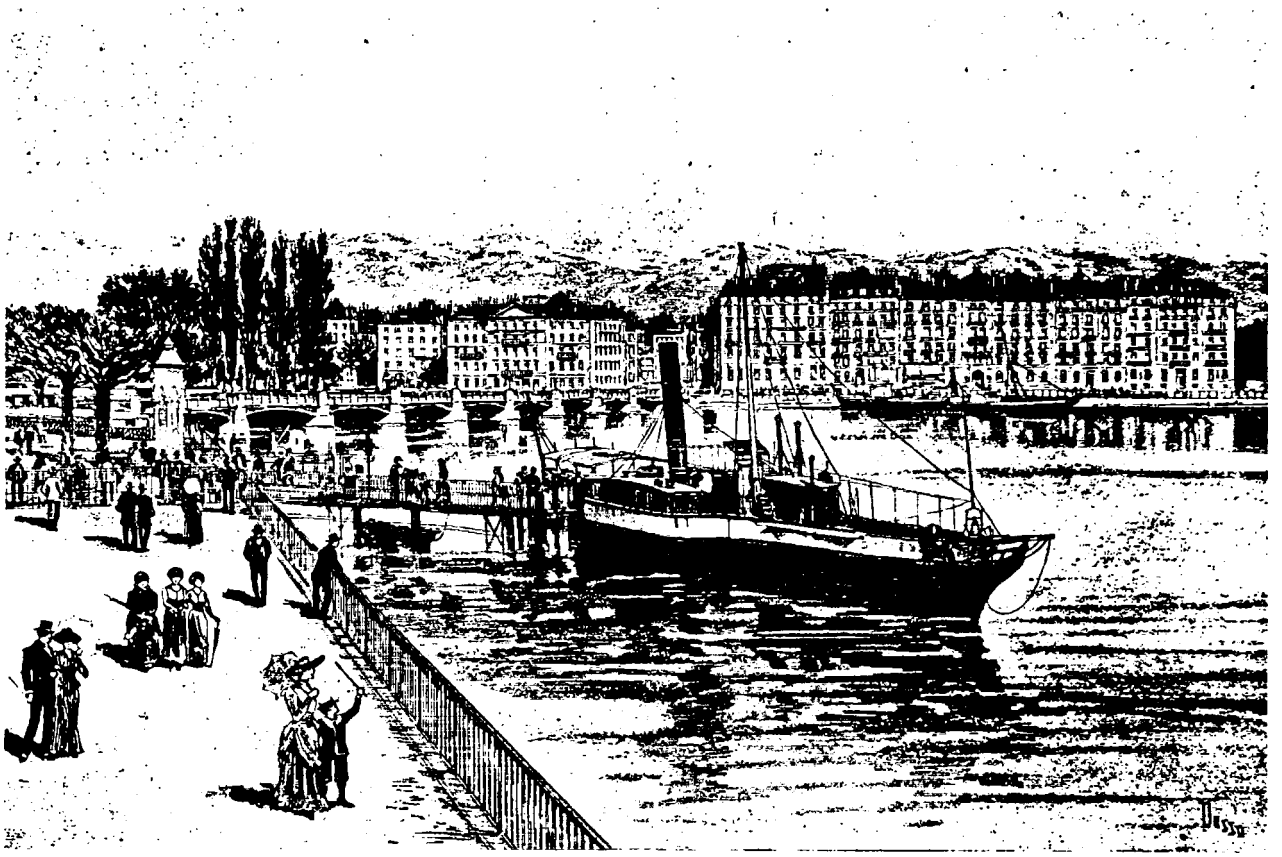
İlk gezgin Osmanlı aydın tipi, sefaret görevlisi olan devlet adamıydı. Bunu, daha sonra muhalif aydın kişiliğine bürünecek olan öğrenci tipi izler. Her iki tipin de ortak bir özelliği vardır: Batı kentlerinde arşınladıkları her sokağın farklı bir kültürün can damarı olduğunu, her nesne, olay ya da davranış biçiminin bu farklılıktan kendisine düşen payı aldığını gözlemlemek. İlk reformcuların bu türden bir farklılık bilincini edinmelerinde belirleyici etken, okudukları kitaplardan çok yaptıkları somut gözlemlerdi. Dolayısıyla gözlemin geniş açısına giren Batı kentleri, barındırdıkları kültürel organizasyon ve bunun teknolojik boyutlarıyla birlikte Osmanlı aydınının bilgilenme sürecini başlatmış oldular. Tanzimat kuşağı bu süreci baştan aşağı yaşamıştı. Sadullah Paşa, *Berlin Mektubu* adıyla bilinen ünlü metninde, sözkonusu sürecin çerçevesini şöyle çizer:

"Avrupa görülmedikçe elsine-i ruvatta (anlatanların dilinde) ve sahayif-i matbuâtta (basının sayfalarında) mervî (rivayet edilen) olan medeniyet-i garbiyye ne demektir, bilinmez. Medeniyetçe mertebesi dûn (alçak) olan bir memlekette terakkiye hizmet daiyyesinde (iddiasında) bulunanlar kemalât-ı medeniyyesi müsellem (herkesçe kabul edilmiş) bir mülkün (ülkenin) ahvâl ü esbab-ı intizamını müşahede ve mütalaa etmemiş olurlar ise ıslahatça edecekleri tasavvur ve tedbir, bulundukları dairenin derecesine kıyasen (ölçüsünde) olur."

Bu mektupta iki temel motif açık seçik ortaya çıkmaktadır: Birincisi, gözlemi esas alan karşılaştırmalı yöntemin, uygarlıklar arasındaki nitelik farkını belirlemedeki önceliği; ikincisi ise, *"bir mülkün ahvâl ü esbab-ı intizamı"* olarak belirtilen *ordre* düşüncesi.

19. yy'ın başından itibaren padişahlara sunulan pek çok lâyiha ya da elçilik görevlilerinin kaleme aldıkları sefaretnâmelerde gözleme dayalı karşılaştırmalı yöntemin yaygın kullanımını görebiliriz. Sadık Rifat Paşa'nın *Avrupa Ahvâline Dair Risâle*'si ile Mustafa Sami Efendi'nin *Avrupa Risâlesi*, bu türün ilk kapsamlı örnekleridir. Her ikisinde de Batı uygarlığı kent ölçeğinde ele alınmış, hukukî ve idarî rasyonellik, kamuoyu, belediye örgütü gibi temalar birbirleri ile bağlantılı olarak işlenmiştir. Ayrıca modern uygarlığın dayanak noktalarını oluşturan bu ögelerin bir uyum içinde bütünlenişini sağlayan *adalet* ilkesi de, ikinci ana motif olarak belirttiğimiz *ordre* düşüncesini ayakta tutan destek sayılmıştır. Sadık Rifat Paşa *İdare-i Hükûmetin Bazı Kavâid-i Esâsiyesini Mutazammın Risale* başlığıyla kaleme aldığı yazısında, *"Adalet esas-ı devlettir ve adalet dahi mutlaka menfaat-i umumiye-i mülk (ülke) ve milletin hüsn-i muhafazası kaziyesidir. Bu esas üzre müesses olmayan ve şer ve akıl ve insaf-ı hakkaniyete mugayir (aykırı) olan hükûmetin müstakarr (istikrarlı) ve payidar olması mümkün olamaz."* (*Müntahabât-ı Asâr*, s.42) sözleriyle bu dolaysız ilişkiyi dile getirir.

Görüldüğü gibi Batı kentleri, Osmanlı aydınları için modern uygarlığın birer sembolüydüler.



BATI'NIN KENT DÜZENİ: Batı'da kapitalizmle birlikte kentlerde görülen değişim ve yeni düzen bu toplumların yüzlerce yıl süregelen gelişimlerinin bir ürünüydü. 19. yy'da Batı'ya giden her Osmanlı aydını Batı dünyasını bir kent uygarlığı olarak algılamış, yeni kent düzeninin temsil ettiği gelenek karşıtı kültürün ardındaki pozitif düşünceden payını almıştır. Bu anlamda Batı kentleri toplumsal yapılanmaların yanı sıra, fiziksel boyutlarıyla da Osmanlı aydınının bilgilenme sürecini etkilemişlerdir. Resimde dönemin Cenevre'si.

Teknolojik dinamizm, davranış kurallarındaki belirgin somutluk ve hepsinden önemlisi gündelik hayatı idare eden işlevsel kurumlar arasındaki rasyonel bütünlük bu sembolün içeriğini oluşturmaktaydı. Buna ek olarak kentsel mekân organizasyonundaki simetrik düzen de, sembolün bir plan ve program doğrultusunda biçimlendiği düşüncesini doğurmuştu. Böylece kent ölçeği içinde gözlemlenen tüm ögeler, yapısal bir bütüne katılan ve ona canlı bir organizma karakteri veren organlar olarak kavranmaya başlandı. Artık sorun bu canlı varlığın ruhunu araştırmaktı ki, bu da düşünsel alanda modern bir toplumun hangi felsefe sistemine dayandığına cevap bulmaktan başka bir anlam taşımıyordu.

Neden Pozitivizm?

Osmanlı aydınları bu cevabı en doyurucu biçimde pozitivizmde bulmuşlardır. 19. yy Batı felsefesi içinde iki karşıt akım olarak gelişen Fransız pozitivizmi ile Alman idealizmi karşısında Osmanlı aydını, seçimini ilkinden yana yaptı. Böyle bir seçimde reformcu aydınların eğilimlerini belirleyen tarihsel koşulların rolü büyüktür; ancak Alman idealizmi yönünde Tanzimat dönemi boyunca herhangi bir düşünsel çabanın görülmemesi de bu sistemin daha baştan Osmanlı modernleşmesine kapalı olduğu gerçeğini kuvvetlendirmektedir. Osmanlı reformcularının Fransız modelini örnek almaları, yalnızca birinci derecede etkili sayılan iki ülke arasındaki somut ilişkilerin dolaylı bir sonucuydu. Gerçekte ise Osmanlı aydını dolaysız yoldan çok daha belirgin bir biçimde, yapmak istediği yeniliklerin programını Fransız pozitivist düşüncesinde ana hatlarıyla bulabiliyordu.

19. yy idealizmi, sistematik açıdan taşıdığı yoğunluk, soyut kavramsallaştırmaya verdiği aşırı önem ve bilginin kaynağını zihinsel süreçlerde arama gibi spekülatif özellikleri bakımından Osmanlı reformcularına kapalı bir sistemdi. Böyle bir sistemde toplumsal hedeflerin soyut birey ahlâkı gölgesinde bir arka plan oluşturması, modernleşme yanlısı aydınlarımızın düşünceleriyle açıkça çelişiyordu. Diğer yandan idealizmin özne ile nesne arasına yerleştirdiği inanç kategorisi de, teolojik içeriğinden ötürü, nesne hakkında objektif bilgi edinmenin yollarını Osmanlı aydınlarına kapatmıştı.

Pozitivizme gelince; bu düşünce sistemi modernleşmenin hedeflerini ve araçlarını aydınlarımıza kavratabilecek pratik bir yapıya sahipti. Birkaç yönden 19. yy düşünce hayatımız üzerinde etkili olmuştur. Toplumun somut koşullarını temel alan pratik kavramsallaştırmaya önem vermesi ve bu kavram-

sal yapının merkezine spekülatif bilgiyi değil, bilimin pozitif felsefesini yerleştirmesi bakımından modernleşme çabalarında eksikliği duyulan düşünsel dayanak noktalarını Osmanlı aydınına kazandırmıştı. Tanzimat'la başlayan reformlar döneminde bilimin bir çeşit *kült* haline gelmesinde pozitivizmin bu pratik çerçevesi belirleyici önem taşır. Hem bilimsel disiplinler arasında yaptığı sınıflamada önceliği toplumsal bilimlere vermesi hem de bir sosyoloji hareketi olarak gelişmesi, Osmanlı aydınlarının kısa vadeli beklentilerine cevap niteliğindeydi. Özellikle felsefe-siyaset ilişkisi konusundaki önerileri, Osmanlı kamu bürokrasisi için tam bir yol gösterici olmuştur.

Üç Temel Alan

Pozitivizm, Osmanlı modernleşmesini üç temel alanda belirlemiştir. Birinci alan Şinasi ile başlayan, aklın eleştirel bir işlev kazandığı düşünsel boyutu içerir. 19. yy Osmanlı toplumunun ilk kez bir bütün olarak kendi kendisini eleştirmeye başladığı bir dönemdir. Böyle bir dönemde pozitivizm, modern eleştiri mekanizmasını harekete geçirmiş ve bireysel yargı geleneksel kurumlaşmanın ürettiği değerleri sorgulamaya başlamıştır. Pozitivist etkinin görüldüğü ikinci alan ise bu eleştirel etkinliğin odağına hukukî, idarî ve iktisadî rasyonellik anlayışını alarak gelişen kamu yönetimidir. 19. yy'ın anayasacı akımı içinde kendine muhalif bir konum bulan bu alanın en yetkin sözcüleri arasında Jön Türk önderlerinden Ahmed Rıza belirgin bir öneme sahiptir. Pozitivizmin Osmanlı modernleşmesini etkilediği son alanda ise Ahmed Şuayb'ın başlattığı sanat felsefesi yer almaktadır. Ahmed Şuayb'ın sanatı hem kendi içinde bir bütün hem de varolduğu toplumun dolaylı yansıması olarak değerlendirmesi, II. Meşrutiyet'ten sonra estetik ve sosyoloji konularını kapsamlı biçimde gündeme getirmiştir.

Şinasi ve Aklın Eleştirel İşlevi

Şinasi (1826-1871), pozitivizme dolaylı yoldan açılan ilk Tanzimat aydınlarındandır. Düşüncelerindeki pozitivist temalar, daha çok Fransız Aydınlanma Felsefesinin izlerini taşır. Gerek şiirlerinde gerek gazete yazılarında görülen rasyonalist açı, modern Osmanlı kültürü içindeki ilk pozitivist yönelimin başlangıç noktalarını belirlemekte ve daha sonra işlenecek olan ana temaların çerçevesini çizmektedir.

Yetişme biçimi bakımından Şinasi, bütün Tanzimat aydınlarının geçtikleri eğitim sürecinin çift yönlü değerlerini almış ve bu sürecin ürünü olan reformcu kadronun prototip düşünürü sayılmıştır. 19. yy Osmanlı toplumunda böyle bir prototipin oluşmasını sağlayan ilk basamak, mahalle mekteplerinde öğrenilen okuma yazma becerisi ve ardından devlet bürokrasisinde kâtiplik türünden pratik meslek sahibi olmaktı. Ortaöğretim kurumlarının henüz işlevsel önem kazanmadığı 19. yy'ın ilk yarısında bürokrasi, başlı başına eğitici bir kurumdu. Geleceğin aydınları bu kurumda çıraklık dönemlerini tamamlayarak klasik yönetim geleneği üzerinde etraflı bilgi sahibi olurlardı. Bürokratik mekanizmanın işleyişindeki aksaklıklar bu genç insanların başlıca ilgi alanıydı. Eğitim sürecindeki ikinci basamak ise, Avrupa kentlerine gönderilen öğrencilerin buradaki kişisel gözlemlerine ve aldıkları pozitif bilim kültürüne dayanırdı. İlk aşamada Osmanlı bürokrasisinin katı kuralları ve üretkenliğe dönük olmayan idare anlayışı, sistemin eksik yönlerini ortaya çıkartır, bu eksiklikler Batı'da öğrenilen modern örgütlenme şemaları doğrultusunda genç aydınlarca giderilmeye çalışılırdı. Böyle bir etkinliğin pratiğe döküldüğü yer, Batı örneği esas alınarak geliştirilen bürokratik kurumlar olmuştur. Tanzimat aydını yurda dönüşünde bu kurumlarda görev alır, idarî sistemi modernleştirecek rasyonellik anlayışını uygulama alanına koyardı.

Eğitim Sürecinin Etkileri

Şinasi'nin düşüncelerine bu çift yönlü eğitim sürecinin dolaysız etkileri açıkça görülür. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra Tophane Müşiriyeti Mektubî Kalemi'ne kâtip olarak girmiş ve bu süre içinde İbrahim Efendi'den Arapça, Hersekli Arif Hikmet'ten Farsça dersleri almıştır. Klasik kültürle doğrudan ilişkiyi sağlayan bu diller aracılığıyla ilk şiirlerini yazan Şinasi, henüz geleneğin içindedir. Ancak Tophane Kalemi'nde görevli Chateauneuf adlı bir yabancıdan öğrendiği Fransızca, ona farklı bir uygarlığın kapısını açabilecek anahtarı vermekte gecikmez. Ahmed Fethi Paşa ve Reşid Paşa'nın girişimleriyle Şinasi, 1849'da öğrenim için Paris'e gönderilir.

Paris yılları, Şinasi'nin yetişmesinde önemli rol oynayan pozitivist düşünceyle dolaylı yoldan ilişki kurduğu bir dönemi kapsar. Oryantalist Sylvestre de Sacy, din konusundaki eleştirel yazılarıyla Tanzimat aydınlarının hem ilgisini hem de şimşeklerini üzerine çekmiş olan Ernest Renan, romantizmin önemli ismi şair Lamartine, Şinasi'nin Paris'te tanıştığı ve düşüncelerinden etkilendiği önemli kişilerdir. Onun daha sonra pozitivizme doğru genişleyecek olan düşüncelerinde bu kişilerin, özellikle Renan'ın etkisi belirgindir. Şinasi Paris'te *Société Asiatique*'e üye olmuş, döneminin bilim çevreleriyle iç içe bulunmuş ve bu etkinliklerin sonucunda hazırlanması belli bir yöntem bilgisini gerektiren *Durub-ı Emsâl-i Osmaniyye* adlı atasözleri derlemesini gerçekleştirmiştir.

Batı uygarlığını Paris ölçeğinde gözlemleyen Şinasi'ye göre bu yapısal bütünlüğü organize eden güç, *akıl*'dır. Klasik Doğu kültüründe *sezgi*'nin biçimlendirici işlevini Batı'da akıl üstlenmiştir. Şinasi'nin düşüncelerinde sezgi'den akıl'a geçiş süreci, Paris gözlemlerinin sonucu sayılabilir. Tanzimat aydınının zihniyet dünyasını altüst eden bu süreç, özne ile nesneyi birbirinden bağımsızlaştırarak geleneksel kültür içinde tam bir anarşi doğurmuştu. Bilindiği gibi geleneksel kültür özne ve nesnenin birbirinin içinde eridiği ve sonuçta bir *inanç* dogmasıyla noktalanan kapalı bir sistemdir. Böyle bir sistem, kendi eleştirisini gerçekleştirebilecek araçlara 19. yy'da bile sahip değildi. Ancak dolaylı olarak *metaphore* yoluyla sistemi eleştirecek düşünceye muhalif bir karakter verilebiliyordu. Sistemin pozitif eleştirisi için ilk adımda özne ile nesnenin bütüncül yapısının parçalanması ve her iki düzlemi arasına saydam bir düşünce tabakası yerleştirilmesi gerekiyordu. Şinasi'ye göre bu saydam tabakanın adı, akıldı.

Şinasi'de Akıl Kavramı

Şinasi, akıl kavramına düşüncelerinde merkezî bir yer vermiştir. Ona göre, çağdaş uygarlık aklın ekseni etrafında dönüyor ve bu eksenle orantılı olarak gelişiyordu. Akıl, uygarlığın yönetici ilkesi olduğuna göre, edilgen olamazdı. Sürekli devinerek gelişen çağdaş Batı için edilgen bir dayanak noktası kabul edilmeyeceği için akıl, hem etken hem de değer üreten bir yapıya sahipti. Dolayısıyla bu uygarlığın özünü akıl

İLK GÖZLEMCİLERDEN: Tanzimat aydınları; Batı'daki yeni kent düzeninin yaratmış olduğu gözleme dayalı bilgi sürecini yaşayan, bundan etkilenen bir kuşaktı. Bunlardan Tercüme Odası'nda yetişmiş, edebiyatla uğraşmış çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş Sadullah Paşa (1838-1890), Avrupa görülmedikçe Batı uygarlığının anlaşılamayacağını öne sürerek bu etkilenmeyi dile getirmiştir. Genç yaşta intihar eden Sadullah Paşa'nın yanı sıra Sadık Rıfat Paşa da Avrupa uygarlığını kent ölçeğinde ele alarak özellikle yerel yönetimlerin hukuksal yapısını incelemiştir. Fotorafta Sadullah Paşa.

yoluyla kavrayan birey, onun gelişim sürecini de gene aklın ürettiği değerler aracılığıyla denetleyebiliyordu. Şinasi'nin bu düşünceleri şiirlerinde ve makalelerinde dağınık olarak yer almıştır. Örneğin bir şiirinde, *"Dilin iradesini başta akl eder tedbir / Ki terceman-ı lisandır anı eder takrir"* beytiyle dile getirdiği görüş, aklın hem bir aracı hem de bir denetleyici olduğu düşüncesini işler. Şinasi'nin "Dilin iradesi" dediği olgu, geleneksel kültürde *duygu*'yu karşılar. Duygu ise mistik bir kültür evrenine ait olup kesinlik taşımaz. Oysa böyle bir belirsizliği, *"başta akl eder tedbir"* sözleriyle Şinasi, rastlantısallık durumundan çıkartmakta ve ancak akıl tarafından disiplin altına alınabileceğini belirtmektedir. Bu durumda akıl, bir değerlendirme ölçüsü olarak karşımıza çıkar. Nitekim, *"Ziya-yı akl ile tefrik-i hüsn ü kubh olunur"* dizesinde de bu ölçü, aklın bizzat kendisidir.

Gerçeği kavrama aracı olarak akıl, Şinasi gibi diğer Tanzimat yazarlarınca da sürekli işlenmiş, akla uygunluk ilkesi gerçeğin betimlenmesinde başlangıç noktası alınmıştır. Aklın gerçeği kuşatma gücüne inanan Osmanlı aydını, nesneye ait somut bilgiyi bu yüksek noktadan kavrayabiliyor, doğru ya da yanlışın sınırını eksiksiz çizebilme becerisini de gene aynı noktadan yaptığı gözlem gücüne bağlıyordu. Böylece aklın kavrayıcı açısı aydınlarımıza nesnelerin dünyasını bir gözlem alanı olarak açmaktaydı.

19. yy Tanzimat aydınının kendi iç gözlem alanı modernleşme sürecindeki Osmanlı toplumuydu. Şinasi, ilk kez bu toplumun varolan kurumları ve insan ilişkileriyle akla uygun olup olmadığını soran kişidir. Onu böyle bir soru sormaya yönelten kuşku, aklın değerleri ile varolan toplumun değerleri arasındaki uzlaşmaz karşıtlıktı. Bu karşıtlık en belirgin biçimde aklın ürettiği modern *adalet* kavramının, Osmanlı toplumunda kendi simetriğini bulamadığı durumlarda ortaya çıkıyordu. Akıl, kendi değerleriyle çelişemeyeceğine göre, varolan çelişkiyi ve bunun nedenlerini, gözlem alanı olarak seçilen toplumsal yapıda aramak Şinasi'ye göre en tutarlı yoldu.

Adalet, Şinasi için soyut bir değerdi ve ancak *yasa* gücüyle işlevselleşebilirdi. Şinasi'nin yasa anlayışı Montesquieu'den oldukça etkilenmiştir. Buna göre yasa, bir toplumdaki çelişkileri ortadan kaldırabilecek güce sahiptir. Bu gücün kaynağı ise Tanrısal değil, insan merkezlidir; dolayısıyla akla uygundur. Şinasi, yasa koyucu gücü, rasyonel insan tipiyle sembolleştirmiştir. Bu sembol, Şinasi'nin gözünde Mustafa Reşid Paşa'dan başkası değildi. Onun için yazdığı bir kasidede yer alan *"Bir ıtıknâmedir insana senin kanunun / Bildirir haddini sultana senin kanunun"* beyti, Tanrı'nın gölgesi sayılan padişahın ilâhi gücüne karşı, "dünyevî" gücü temsil eden Reşid Paşa'nın *yasa*'sını savunur. Diğer yandan Şinasi'ye göre böyle bir *yasa*, uygulandığı her toplumu aynı ortak hedefe vardırır: *İnsanlık*. Şinasi'nin *"Milletim nev-i beşerdir, vatanım rûy-ı zemîn"* dizesi, bu yeni ülkünün veciz bir ifadesidir.

Pozitivizminin Boyutları

Şinasi'nin pozitivizmden ne ölçüde etkilendiği konusuna gelince; hemen belirtmek gerekir ki bu etki oldukça dolaylıdır. Şinasi'de pozitivizmin boyutlarını ancak rasyonalist düşünce kalıpları içinde bulabiliriz. Ancak bu kalıplar, Fransız Aydınlanma Felsefesi doğrultusunda biçimlenmekle birlikte, kapsadıkları ana temalar bakımından pozitivizme Osmanlı kültüründeki ilk kapıyı açmaktadırlar. Bu temaları, a) yöntemsel, b) kültürel içerikli olmak üzere iki gruba ayırabiliriz.

Osmanlı aydınları yöntem sorununun bilincine modernleşme akımı içinde varmışlardır. Bilgi edinme sürecini belli bir yöntemin doğrultusunda belirleme isteği 18. yy sonunda başlayan ilk reform hareketlerindeki kısmi başarısızlık nedeniyle ortaya çıkmış ve Tanzimat dönemi boyunca pragmatik bir nitelik kazanarak sürmüştür. Yöntemi oluşturan ana ilkenin hangisi olabileceği üzerine açılan tartışma, değişik dönemlerde farklı önerilerle çözümlenmek istenmiştir. Bu öneriler arasında Şinasi'nin yazılarıyla ortaya koyduğu tutum, pozitivizmin de ilk habercisi sayılabilir.

Şinasi'nin yöntemi, gözleme dayanır. Böyle bir yöntem anlayışı ise, gözlem alanına giren olgulara dışardan objektif bir bakışı zorunlu kılar. Başka bir deyişle, özne ile nesnenin geleneksel kültür içindeki bütünselliğini parçalar. Bunun doğal sonucu olarak da geleneksel kültürün parçalara ayrılan her ögesi, ayrı ayrı objektif eleştiriye açılır. Eleştiriyi objektif kılan evrensel öge nedir? Şinasi'nin bu soruya verdiği cevap, *akıl* olmuştur. Bu cevap, Şinasi'den sonra *bilim* olacak ve Osmanlı modernleşmesinin başlattığı özne-nesne kutuplaşmasının arasına evrensel bir kategori olarak girecektir. Sadullah Paşa'nın "Ondokuzuncu Asır" başlıklı şiir bu konuda tam bir manifesto niteliği taşır, *"Besâit oldu mürekkeb, mürekkeb oldu basît / Bedâhet oldu tecarible hayli mechûlât"* beyti, geçmişin bilinmeyenlerini deney yoluyla bilimin açığa çıkar-

dığını dile getirir. Bunu izleyen beyitteki *"Mecaz oldu hakîkât, hakîkât oldu mecaz / Yıkıldı belki esâsından eski malûmât"* sözleri, pozitif bilimin geçmişteki bilgi anlayışını yıktığını vurgular. Böylece pozitif bilim anlayışı, Şinasi'nin başlattığı epistemolojik kopuşun ardından, *pozitivizm* adıyla Osmanlı kültür hayatına katılır.

Şinasi'nin yöntem sorununa getirdiği yenilik, kültür içerikli temaların işleniş biçimini de etkilemiştir. Kültürel açıdan modernleşmeyi bir dil sorunu olarak ele alan Tanzimat aydınlarının başında Şinasi'yi görürüz. Dilin geleneksel içeriği ile yöntemin modern niteliği arasındaki uçurumu gören Şinasi dildeki değişmeyi, kültürel modernleşmenin ekseni saymıştır. *Şair Evlenmesi* adlı ünlü tiyatro eserinde, varolan dil sisteminin bireyler arasındaki iletişimi sağlayamadığını bir yanlışlıklar komedisi olarak sergiler. Öte yandan kültürel değişmenin kamuoyu desteğine muhtaç olduğuna inanan Şinasi'nin bir iletişim aracı kabul ettiği gazeteyi, geleneksel dil sistemini modenleştirme yönünde kullandığına tanık oluruz. Dilde modernleşmeyi iki yönlü ele almıştır. Birincisi, halkın anlayabileceği ve gündelik iletişimi sağlayan sade dil; ikincisi ise modernleşmenin siyasî, idarî ve hukukî içeriğini yansıtabilecek kavramsal dil. Gündelik dilin önemini 1860'ta Agâh Efendi ile birlikte çıkardıkları *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesinin "mukaddime"sinde şöyle açıklar:

"Tarife hacet olmadığı üzre, kelam, (söz) ifade-i meram etmeğe mahsus bir mevhibe-i kudret (Allah vergisi) olduğu misillû, (gibi) en güzel icad-ı akl-ı insanî olan kitabet (yazı) dahi, kalemle tasvir-i kelâm eylemek fenninden (sanatından) ibarettir. Bu itibar-ı hakikata mebni, giderek, umum halkın kolaylıkla anlayabileceği mertebede (derecede) işbu gazeteyi kaleme almak mültezem (gerekli) olduğu dahi, makam münasebeti ile şimdiden ihtar olunur." (Tercümân-ı ahvâl, Sayı: 1, 9 Teşrin-i evvel 1277.)

Bizi asıl ilgilendiren konu, Şinasi'nin kavramsal dil alanındaki yenilikleridir. Onun önerdiği kavramlar arasında yer alan "millet meclisi", "efkâr-ı umumiye" ve "hürriyet" gibi kavramlar, daha sonra Jön Türkler tarafından pozitivist eleştirisinin anahtarları sayılacaktır.

Pozitivizmin Osmanlı modernleşmesindeki başlangıcını Şinasi temsil etmiştir. I. Meşrutiyet'ten sonra ise Yeni Osmanlılar'ın uzantısı Jön Türk hareketi içinde pozitivizm Ahmed Rıza'nın temsil ettiği biçimiyle bir toplum felsefesi olarak kültür hayatımıza girmiştir.

Ahmed Rıza'da Siyasî ve Ethik Pozitivizm

Şinasi'nin geleneksel Osmanlı dünya görüşünü laikleştirme çabaları kısmen Yeni Osmanlılar hareketi içinde taraftar bulmuştu. Ancak genel eğilim, İslâm şeriatı ile Batı liberalizmi arasında eklektik bir denge kurma yönündeydi. İslamî *nass*'lar bu dengenin çerçevesini pozitif bilim anlayışıyla birlikte çiziyordu. Din duygusu kamuoyunun genel tercihlerini yönlendirdiği için, yapılan reformlarda her zaman bu çifte standardın izlerini bulmak mümkündü. 1876 Kanun-ı Esasîsi, II. Abdülhamid saltanatı boyunca da kâğıt üzerinde kaldı. II. Abdülhamid dönemi, siyasî tartışmayı sona erdirmeyi başardığı halde, kültürel modernleşmenin düşünsel çerçevesini daraltmayı başaramadı. Daha III. Selim zamanından başlayan ve amacı teknik eleman yetiştirmek olan okullar, II. Abdülhamid döneminde de pozitif bilimin öğrenildiği merkezler statüsünü korudular. Bu eğitim kurumlarından yetişen pek çok genç, hilâfet makamının temsil ettiği felsefe ile modern Batı toplumlarının dayandığı felsefe arasındaki uçurumu rahatça görebiliyorlardı. Görebildikleri bir ikinci gerçek daha vardı ki, pozitivizm konusunu aydınlatması açısından önemlidir.

Reformcu aydınların düşüncelerini belli bir sistematik içinde belirleyebilecek felsefe anlayışı, 1880'lere kadar bir bütün olarak kavranamamıştı. Savunulan düşünceler, daha çok aralarında bazı ortak noktalar bulunan farklı eğilimlerin sonucuydu. Yeni Osmanlılar'ın düşünsel eklektizminde bu felsefesizlik açıkça görülür. Oysa modernleşme eleştirisini sistemli biçimde sürdüren gelenekçi kesim, dinin sistematik yapısına sahipti. Sistematik bir dinsel dünya görüşünü eleştirebilmek için gene sistematik bir bakış açısına sahip olabilmek gerçeği Osmanlı reformcularının ancak 19. yy sonlarına doğru bilincine vardıkları bir olguydu. Bu dönemde aydınlarımızın toplama bilgilerle değil de belli düşünce ekolleri içinde eleştiri perspektiflerini kurduklarına tanık oluyoruz. Beşir Fuad'ın eleştirilerini materyalizm çerçevesinde biçimlendirmesi bu dönemde rastlar. Böylece aydınlarımızın düşünce referansları belirginleşiyor ve felsefî çaba bir kültür biçimlendiricisi olarak Osmanlı reformcularının zihinlerine yerleşiyordu. Pozitivizmin de modern bir kültür biçimlendiricisi olarak referans kabul edildiği dönem, 19. yy'ın son çeyreğidir.

Pozitivizm Jön Türk hareketi içinde, özellikle Ahmed Rıza'nın çabalarıyla yaygınlık kazanmıştır. Ahmed Rıza grubunun Osmanlı toplumunun geleneksel yapısı üzerine yaptıkları eleştirilerde pozitivizm bir arka plan oluşturur. Hem siyasî hem kültürel açıdan bu arka plan, eleştirilerin belli odaklara yönelmesini sağlamış, neden-sonuç ilişkilerini kurmada organik bir bütünlük yaratmıştır.

Ahmed Rıza (1859-1930), Osmanlı bürokrasisinde söz sahibi bir aileden geliyordu. Düşüncelerini biçimlendiren toplumsal değerlerin kökeni bu bürokrat tabakaya dayanır. Öğreniminin ilk basamağını dönemin Batılı eğitim kurumlarından olan Galatasaray Sultanîsi'nde tamamladı. Gençliğinde Anadolu'ya yaptığı yolculuklar onu, bir tarım ülkesi sayılan Osmanlı toplumunun teknolojik geriliğiyle yüzyüze getirmişti. Toplumsal ilerlemenin ve ekonomik açıdan kalkınmanın temelinde ziraatın modernizasyonu gerçeğini gördüğü için Paris'e ziraat öğrenimi yapmaya gitti. Yurda dönüşünde görev aldığı bürokratik kurumların rasyonel idarecilik anlayışından yoksun oluşları, Ahmed Rıza'nın düşüncelerinde, toplumsal ilerlemenin ancak eğitim yoluyla sağlanabileceği ve bu eğitimi de ancak pozitif bilimlerin verebileceği gerçeğini doğurdu. 1889'da Fransız Devrimi'nin yüzüncü yıldönümü nedeniyle Paris'te açılan sergiye Osmanlı hükümetini temsilen gitti ve görevinden istifa ederek Jön Türk hareketinin başına geçti.

Ahmed Rıza'nın Pozitivizmden Etkilenmesi

Ahmed Rıza'nın pozitivizmle ilk tanışması 1887'de İstanbul'da Dr. Robinet'nin Auguste Comte üzerine yazdığı bir kitap aracılığı ile olmuştur. Dönem, bu türden kitapların Osmanlı aydın çevrelerinde yaygın bir ilgi gördüğü dönemdir. Ahmed Rıza'nın pozitivizmi keşfettiği yıl olan 1887, aynı zamanda Beşir Fuad'ın intihar ettiği yıldır ve Osmanlı gelenekçi çevrelerinin bu vesile ile pozitivizm ve materyalizme karşı yoğun bir kampanya açtıkları dö-

ŞİNASİ'Yİ ETKİLEYENLER: *1849'da Paris'e giden Şinasi'nin düşünce yapısını etkileyenler arasında düşünür Ernest Renan ile ünlü Fransız şairi Lamartine de vardır. Şinasi'nin daha sonraki düşüncelerinde din konusundaki görüşleriyle Renan'ın etkileri vardır. Gözleme dayalı bir yönteme sahip olan Şinasi'de pozitivizmin boyutları rasyonel kalıplar içindedir. Şinasi'ye göre adalet, ancak toplumdaki yasaların gücüyle işler. Toplumdaki çatışmaları kaldıracak olan gücün kaynağı ise, akıldır. Solda E. Renan, sağda Lamartine*

nemin başlangıcıdır. Ahmed Midhat Efendi bu kampanyada yazdığı yazılarla başı çekiyor ve geleneksel değerler sistemindeki altüst oluşu "hikmet-i bâtıla" dediği bu türden pozitif dünya görüşlerine dayandırıyordu. Ahmed Rıza'nın pozitivizmle ilgilenmeye başlamasında kuşkusuz bu dönemin tartışma atmosferi etkili olmuştur. Bu düşünsel atmosfer içinde pozitivizm, geleneksel kesimin dünya görüşüne karşı bir alternatif olarak beliriyor, modernleşme savunucularının sahip çıktıkları tek eleştirel felsefe kabul ediliyordu. Ahmed Rıza'nın pozitivizmi benimsemesi bu yüzden bir rastlantı ya da entelektüel bir heves olarak açıklanamaz.

Paris'te Pierre Lafitte'in pozitivist çevresine katılan Ahmed Rıza, aynı çevrenin yayın organı olan *Revue Occidentale*'da çıkan yazılarıyla düşüncelerini daha sistemli bir çerçeveye yerleştirir. Paris'teki Jön Türk hareketinin başında bulunması nedeniyle, yazılarında işlediği temalar bu hareketin muhalefet programını biçimlendirmiştir. Bu program, 1895'ten itibaren yayımlamaya başladığı *Meşveret*'te, Osmanlı reformcularının modernleşme konusunda uymaları gereken siyasî, kültürel ve toplumsal ilkeleri bir bütün olarak ifade etmektedir.

Comte'çu pozitivizmin Ahmed Rıza'yı etkilemesinin diğer bir boyutu da, Osmanlı toplumunun 19. yy süresince geçirdiği sarsıntıların, tıpkı Fransız toplumunun 1789 Devriminden sonra girdiği karmaşa dönemini andırması ve dolayısıyla pozitivist toplum teorisinin devlet yönetimi konusundaki önerilerinin bu karmaşaya bir son verebileceğine olan sarsılmaz inançtı. Auguste Comte, 1789 Devriminin sonuçlarını yaşamış ve düzen bozukluğu karşısındaki çift yönlü önerilerin bir çözüm olamayacağına inanmıştı. Bu önerilerden ilkine göre düzen, ancak eski krallık geleneğine dönülerek kurulabilirdi. Diğer karşıt öneri ise her ne olursa olsun toplumsal ilerleme *(progrés)* ilkesi etrafında biçimlenmekteydi. Comte ise bu iki görüşü kendi pozitivist felsefesi içinde uzlaştırmaya çalışıyordu. Comte'un amacı, geleneksel otoritenin çevresinde ilerleme ülküsünü gerçeğe dönüştürebilecek yeni bir toplum düzeni yaratmaktı. Böyle bir düzen *(ordrè)* anlayışına varabilmek için düşünsel anarşiye son verebilecek gücün pozitif bilimler olduğuna inanmıştı. Dolayısıyla bunalım içindeki bir toplumda düzen *(ordrè)* sağlandıktan sonra ilerleme *(progrès)* kesintisiz biçimde gerçekleşebilecekti.

Pozitivizmin, buraya kadar özetlediğimiz biçimiyle, Ahmed Rıza'nın Osmanlı toplumu üzerine yaptığı gözlemlere teorik bir çerçeve hazırladığını söyleyebiliriz. Ahmed Rıza'da Auguste Comte'u izleyerek, Osmanlı toplumunun 19. yy'daki serüvenini bir bunalım olarak nitelendiriyor ve bu durumdan kurtulmanın yolunu önce düzeni sağlam esaslar üzerine kurmada buluyordu. Bu düşüncesini, *"Terakki (ilerleme) ve teceddüd (yenilik) tarafdarı olan bir devlet vukuatdan (olaylardan) daima mütenebbih olmalı (ders almalı). Tecrübeden istifade etmelidir."* sözleriyle formüle eden Ahmed Rıza, toplumsal ilerlemenin kaynağında bir *ordrè* düşüncesinin yattığını ve bunu zedeleyebilecek olaylardan kaçınabilmek için geçmişten yararlanılabileceğini belirtiyordu. Ahmed Rıza'nın burada "tecrübe" diye vurguladığı olgu, Osmanlı toplumundaki kurumların geçmişten devraldıkları bozulmamış manevî içerikleridir. Örneğin, askerlik kurumu 19. yy'da büyük bir sarsıntı geçirmiş olabilir, ama onun dayandığı manevi değerler, Ahmed Rıza'ya göre "tecrübe" ya da başka bir deyişle geleneğin olumlu yönüdür. Böylece Comte'un *ordrè et progrès* sloganı, Ahmed Rıza'da en geniş biçimiyle yankısını buluyordu.

Ahmed Rıza, Comte'un pozitivizmden yalnızca ana hatlarıyla etkilenmemiş, *ordrè* ve *progrès* motiflerini somutlaştıran toplumsal tabaka analizlerini de benimsemişti. *Ordrè* motifine bağlı olarak Osmanlı toplumunun tabakalaşma yapısı üzerinde durmuş ve bu noktadan hareket ederek bizdeki ilk modern siyaset teorisine kapı aralamıştır. Bunun yanı sıra siyaset yapıcı temel öge olarak *insan*'ı ele almış ve öge etrafında pozitivist bir ethik geliştirmeye çalışmıştır. Ahmed Rıza'nın bu konulardaki düşüncelerini, Comte'un teorik çerçevesine paralel olarak izlememiz mümkündür.

Comte'un Görüşleri ve Ahmed Rıza'da Bulduğu Karşılık

Auguste Comte, kendi kurduğu sosyolojiyi iki bölüme ayırır: *Sosyal sta-*

tik ve *sosyal dinamik*. Bu ikili ayrıma göre sosyal statik, bir toplumun değişmeyen ve onun özgül varoluşunu sağlayan konuları işler. Sosyal statik'in Comte'un genel toplum teorisindeki karşılığı *ordrè*'(düzen)dır. Sosyal dinamik ise bir toplumun ilerleyen yapısını konu edinir. Bunun genel teorideki karşılığı da *progrès* (ilerleme)'dir. Comte, bu iki ana temadan *ordrè*'ı *progrès*'in biçimleyicisi olarak kabul etmiş ve her ikisinin birbirine dolaysız olarak bağlı bulunduğunu vurgulamıştır. Toplum, sosyal statik açısından incelendiğinde bir *bütün* (totalitè) olarak somutlaşır. Bu somutluğu sağlayan ögeleri Comte, bazı altbaşlıklar halinde sıralamıştır. Bunlar, a) birey, b) aile, c) toplum olmak üzere bir piramit kurarlar. Comte'a göre birey, toplumun temel birimi sayılamaz; çünkü birey bir *parça* olarak *bütün*'le aynı türden değildir. Birey, ancak daha geniş bir toplumsal grubun üyesi olarak, başka bir deyişle toplumun temel birimi sayılabilecek bir grubu oluşturarak onun kültür çevresine katılır. Buna karşın aile, toplumun temel birimidir. Aile bir değerler sistemini ifade etmekle kalmayıp toplumsal işbölümünün taşıyıcı ögesidir. Comte, aileyi, birey ile toplum arasındaki bağlayıcı köprü olarak düşünmüştür. Aile, bir sosyal örgütlenme olup, temsil ettiği değerler açısından toplumun mikro düzlemdeki karşılığıdır. Toplum ise aileler arasında bölünmüştür. Her aile toplumsal işbölümünden kendisine düşen parçayı temsil eder. Ancak bu parçaları makro düzlemde bir *toplum* olarak tek bir güç örgütleyebilir: Hükümet.

Hükümet'in *ordrè*'ı sağlamadaki yapıcı işlevini Comte, pozitivist takvime göre 7 Homeros 65 (4 Şubat 1858) tarihli, Mustafa Reşid Paşa'ya gönderdiği mektupta özellikle Doğu toplumlarını örnek göstererek vurgulamıştır. Bu mektupta yer alan *"Doğulu yöneticiler, kendi milletlerinin gerçek re'si (başı) olmak sıfatıyla, her hükümetin yerine getirmek zorunda olduğu iki görevi birden ifa eylemektedirler. Yani hem tebalarını hayra (iyiye) sevketmekte, hem de şerden (kötülükten) muhafazaya gayret göstermektedirler."* görüşü, toplum düzenini sağlayan yönetim biçiminin işlevlerini saptamaktadır. Bu işlevler sırasıyla, hem toplumu oluşturan çeşitli sosyal tabakaları *ilerleme* yönünde bütünün bir parçası yapmak hem de parça'yı bütünden kopartacak olaylara karşı bu tabakaların koruyuculuğunu üstlenmek.

Comte'un bu düşünceleri acaba Ahmed Rıza'da nasıl bir karşılık bulmuştu? Comte'un yaptığı sınıflamada *birey*'e ayırdığı alan, Ahmed Rıza'da soyut bir *Osmanlı insanı* genellemesiyle karşılanmaya çalışılmıştır. Ancak bu genellemenin Batı'daki somut birey olmadığı Ahmed Rıza'nın da bilgisi dahilindedir. Ahmed Rıza'ya göre Osmanlı toplumunda Batı'daki anlamıyla bir *birey* yoktu. Olguları zorlayıp, benimsenen teorik çerçeveye uyarlama yerine, sokaktaki Osmanlı insanının oluşturduğu *halk* kavramından yola çıkmak Ahmed Rıza için daha tutarlı bir yol sayılmıştır. Çünkü birey, halkın geleneksel değerleri içinde silinmiş, daha doğrusu varolabilme şansını yitirmişti. Halk ise Ahmed Rıza'ya göre genel bir cehalet içindeydi. Dinsel taassubun kıskacındaki bu kütle, varolan bozuk idare anlayışının da destekçisiydi. Siyasal haklarının ne olabileceğini belli bir bilinç düzeyinde kavrayamayan bu kütleye karşı Ahmed Rıza güven duymuyordu. Halkın cehaletini hükümetin sistematik baskısına bağlıyor ve şöyle diyordu: *"Bir millet baskı altında tutulmuş, yaralanmış, büyük bir ızdıraba düşmüşse, aklının durgunluğa uğraması veya karanlık ve şüpheli görünen geleceğinin karşısında kendisini uhrevi tahayyüllere kaptırarak kolay teselliler araması doğaldır. Ürkeklik düşünceyi uyuşturduğundan cesaretten yoksun bir akide ve taassub doğurur." (Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflası).* Gene aynı kitabında bu kez yönetimin baskıcı niteliğini halkın cehaletine bağlayarak, *"Her yerde halk topluluklarının cehaleti, uyuşukluğu, aldırmazlığı yüzünden, dikte eden, istismar eden plütokrasidir."* demektedir.

Comte'un *aile*yi toplumun temel birimi sayması, Ahmed Rıza'nın düşüncelerine de son derece uygun düşmekteydi. Çünkü birey ya da sınıf gibi oluşumu belli bir tarihsel sürece dayalı ögelerin Osmanlı düzeninde bulunmamaları, geriye küçük ölçekteki geleneksel örgütlenmeleri bırakıyordu. Ahmed Rıza'ya göre *aile* kurumu, Osmanlı toplumunun temel direkleri arasındaydı. Ancak Ahmed Rıza kendi düşünce programını daha çok yönetim sosyolojisi doğrultusunda geliştirdiği için sorunu yönetenler açısından ele almış ve *aile*nin idarî işlev açısından edilgen konumuna karşılık olarak etken konumda kabul ettiği kamu bürokrasisi ya da meslekî örgütlenmeleri de toplumun temel birimleri saymıştır. Ne var ki *aile*, gene de bir örgütlenmedir ve içerdiği değerlerle insan üzerinde yönlendirici etki yaratmaktadır. Bu yüzden sıradan insanın kültürel biçimlendiricisi olarak *aile*, temsil ettiği değerler yönünde modernleştirilerek toplumsal ilerlemenin dinamiklerinden biri durumuna sokulabilir. Bu da ancak Ahmed Rıza'ya göre eğitim yoluyla gerçekleştirilebilir. *Vazife ve Mesuliyet: III. Kadın* başlıklı çalışmasında özellikle kadının eğitimi sorunu üzerinde durmuş ve bu eğitimin aile yapısını da güçlendirebileceğini savunmuştur.

Comte'un *sosyal statik*'in üçüncü altbaşlığı olarak ele aldığı *toplum* birimi, Ahmed Rıza'nın üzerinde en çok durduğu konudur. Comte gibi Ahmed Rıza da toplumu dengede tutan, bütünleştirici mekanizmanın bürokratik örgütlenme olduğunu belirtir. Ahmed Rıza, geleneksel bürokrasinin, başta Padişah II. Abdülhamid olmak üzere, idarî mekanizmayı felce uğrattığı, toplumun içinde bulunduğu genel çöküşün bu devre dışı kalmış mekanizmadan kaynaklandığı görüşündedir. Ona göre toplumu yeniden örgütleyen ve ilerlemesini sağlayan güç, rasyonel kurallar çerçevesinde düzenlenmiş bürokratik elit'in denetimine verilmelidir. Bu görüşün kökeni Platon'a kadar uzanmakla beraber Ahmed Rıza'nın düşünce sistemindeki yerini daha çok Saint-Simon'cu geleneğin Auguste Comte üzerinde bıraktığı etkide aramalıdır. Ahmed Rıza, elit sorununa, Osmanlıda sivil toplumun oluşmaması nedeniyle çok daha kapsamlı işlevler yükler. Bu çabasını desteklemek için de İslâm tarihinden örnekler verir:

"Büyük hükümdarlar etrafına aristokratları toplardı. Bunlar aynı zamanda memleketlerinin aydın tabakasını oluşturan kimselerdi. Bu tabaka halkı idare eder, ona örnek olur, hükümdar ile halk arasında bir otorite yaratırlar, ilkinin şiddetini yumuşatır, diğerlerinin isteklerini frenler, buhran zamanlarında onları takviye eder, yeniden mücadele gücü verirlerdi. Konakları kabiliyetlerin sığınağı, misafirperverliğin müşterek yuvası, geleneklerin ve milletin ahlak kurallarının canlı arşivini teşkil ederlerdi. Tarihin büyük olaylarında yararlı müdahaleleri müşahade edilmiş bulunan devletin bu kudretli destekleri, yavaş yavaş yokoldular."

AHMET RIZA VE AUGUSTE COMTE: Osmanlı bürokrasisi içinde önemli bir yeri olan Ahmet Rıza'nın pozitivizmle tanışması Dr. Robinet'in Auguste Comte (1798-1857) üzerine yazdığı bir kitapla başlar. Ahmet Rıza'nın gözünde pozitivizm bir anlamda Osmanlı toplumunun 19. yy'da içine düşmüş olduğu bunalıma teorik bir çerçeve getirir. Aynı şekilde A. Comte da 1789'dan sonra Fransız toplumunun geçirdiği sarsıntılara bir çözüm arıyordu. Ahmet Rıza'ya göre bunalımdan kurtulmak sağlam temeller üzerine kurulmuş ve "tecrübe"den yararlanan bir toplum sayesinde mümkündü. Solda Ahmet Rıza ve Auguste Comte.

Ethik Sorunu

Jön Türk hareketi içinde ethik sorununa eğilenlerden biri de Ahmed Rıza'dır. II. Meşrutiyet'ten sonra bu sorunu etraflıca işlemeye başlamıştır. Ahmed Rıza'ya göre eğer otorite adalet ilkelerini çiğnemeye başlarsa, toplumsal ahlâk da yozlaşma sürecine girer. Öncelikle her yönetim biçimi, yaşadığı çağın ahlâk anlayışıyla kuşatılmıştır. Bu anlayış, gerek kendi içinde gerekse kamuoyuna karşı çifte standart uygulamaya başlarsa, yönetimin meşru temelleri sarsılmış demektir. Ahmed Rıza'nın düşüncelerinde din olgusu, genel ahlâkın belirleyicisi sayılmıştır. Comte'un din olgusuna özellikle yaşamının son dönemlerinde ağırlıklı biçimde eğilmesi, Ahmed Rıza'yı da bu olguyu gereğince değerlendirmeye yöneltmiştir. Dinin olumlu yönü, toplumu bir bütün içinde tutabilme gücüdür. Bu bütünü oluşturan her insanın sisteme karşı ahlâkî sorumluluğu vardır. Sorumluluk, insanı toplumuna manevî bir duyguyla bağladığı için kişiliğini de bu duygu yönünde geliştirir. Comte'un görev ahlâkına verdiği önemi, kişisel sorumluluk teması açısından Ahmed Rıza'da da görebiliriz. Bu tema Ahmed Rıza tarafından daha çok milliyetler sorunu çerçevesinde işlenmiş ve *Osmanlılık* ülküsünü gerçekleştirebilecek bağlayıcı bir ilke sayılmıştır. Comte ahlâk'ı *sosyal statik*'in bir ögesi olarak düşünmüş ve toplumsal dayanışmayı *(solidarité)* gerçekleştiren etkenlerden kabul etmiştir. *Osmanlılık* ülküsünün de temelde bir dayanışma olgusuna gereksinim duyduğunu düşünecek olursak, Ahmed Rıza'nın bu konudaki pratik tutumunun pozitivist çerçevesine de daha kolay anlarız.

Ahmed Rıza, toplumsal ilerleme *(progrès)*'nin dinamiklerinden birisi olarak eğitimi göstermiştir. Bu tema bütün Jön Türk programlarında yer alır. Paris'ten II. Abdülhamid'e gönderdiği lâyihalarında Ahmed Rıza, toplumsal ilerlemeyi sağlayabilmek için eğitimin ön plana alınması gerektiğini vurgular. Auguste Comte'a paralel olarak eğitimin içeriğini pozitif bilimle sınırlandırmış, toplumsal elit yetiştirmede bu eğitim biçiminin önemini sürekli gündemde tutmuştur.

19. yy sonlarına doğru Osmanlı modernleşmesi nasıl Ahmed Rıza kanalıyla Batılı düşünce sistematiğini benimsemişse, aynı dönemde etkilediği bir diğer alan da edebiyat olmuştur. Pozitivist toplum felsefesinin Batılı edebiyatımıza *realizm* olarak yansıması, Ahmed Şuayb'ın çabalarıyla gerçekleşir.

Ahmed Şuayb ve Pozitivist Estetik

Tanzimat Edebiyatı olarak bilinen ve birbirini izleyen iki kuşak tarafından temsil edilen dönem, Yeni Osmanlılar'ın eklektik ideolojisi etrafında biçimlenmişti. Birinci kuşak Tanzimat Edebiyatı yazarları arasında yer alan Namık Kemal ve Ahmed Midhat Efendi, bu edebiyatın ana temalarını saptamışlardır. Ahmed Midhat, toplumsal köken olarak bürokrasi dışından geldiği için, Tanzimat ricalinin eleştirisini alafranga bir tip yaratarak onun etrafında yapmıştır. Ahmed Midhat'ın eleştirdiği Felâtun Bey tipi, edebiyatımızdaki alafranga tiplerin ilki olup, bu konuyu temel alan daha sonraki yazarlara da örnek olmuştur. Alafranga tip, bütünüyle uydurma bir tip değildi. Bürokratik elitin orta tabakada doğurduğu nefretin bir ürünüydü ve ortaya çıkış nedeni de tümüyle somut koşullara dayanmaktaydı. Ahmed Midhat bu yönüyle gerçeğe bağlanıyor ve kendi orta tabaka değerlerini de modernleşmenin getirdiği kültüre karşı alternatif kabul ediyordu. Tanzimat bürokrasisinin değerleri henüz tam netlik kazanmamış, pratikte pek çok çelişik sorun çıkarmıştı. Buna karşın Ahmed Midhat'ın esnaf zümresine dayalı değerleri belirgin bir kültür tabanına sahipti. Tanzimat edebiyatının eleştiri anlayışı işte bu kültürel taban etrafında biçimlenmiştir. Gerçeğe bağlanma, ancak bu tabana sahip çıkmakla sağlanabiliyordu. Öte yandan Namık Kemal, Yeni Osmanlı ideolojisinin *özgürlük* teması etrafında soyut bir eleştiri anlayışı kurmuştu. Daha çok ideal tiplerle sembolize edilen bu tema, siyasi içeriğinden dolayı bir iktidar eleştirisi olarak gelişmiştir.

Ahmed Şuayb'ın Yetiştiği Düşünce Ortamı

İkinci kuşak Tanzimat yazarlarından Recaizade Ekrem ve Abdülhak Hâmid, önceki kuşağın gerçekçilik anlayışından

kopuşu hazırlamışlardır. Düş gücü, büyük ölçüde gerçeklik olgusuna egemen olmuş, estetik düzey olgunlaşmış ve kişisel iç dünya ortaya çıkmaya başlamıştır. Recaizade kuşağı Tanzimat edebiyatı ile Edebiyat-ı Cedide arasındaki köprüdür. Hem önceki temalar sınırlı da olsa işlenmiş, hem de yeni edebiyata yol açan biçimsel denemeler uygulanmıştır. Ama bu yenileşme süreci belli bir sistematikten yoksundur. Henüz estetik teorisinin ne olduğu bilinmemekte, Recaizade'nin *Talim-i Edebiyat*'ı ise bu konu için yetersiz kalmaktadır. Estetik alanındaki ilk kapsamlı çaba, Edebiyat-ı Cedide'nin teorisyeni sayılan Ahmed Şuayb'ın yazılarıyla başlar.

Ahmed Şuayb (1876-1910), Fatih Rüşdiyesi ile Vefa İdadisi'ni bitirdikten sonra Hukuk Mektebi'ne girdi. Daha sonra bu okulda İdare hukuku dersleri vermiştir. *Servet-i Fünun* dergisinin başına Tevfik Fikret'in geçmesiyle Edebiyat-ı Cedide hareketine katılmış ve bu hareketin gerçekçilik anlayışını pozitivist bir doğrultuya sokmuştur. Bu dönemdeki çalışmaları daha çok estetik alanındaydı. II. Meşrutiyet'ten sonra Rıza Tevfik ve Mehmed Cavid ile birlikte çıkardıkları *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nda bizdeki ilk bilimsel sosyoloji araştırmalarını başlatmıştır.

Edebiyat-ı Cedide hareketi Tanzimat Edebiyatı gibi spontane bir hareket değildi. 1896'da bu ad altında *Servet-i Fünun* dergisinde yazmaya başlayan edebiyatçılar ilkelerini daha baştan belirlemişlerdi. Hareket, 1901 yılına kadarki kısa süre içinde değişik yönlere kaymakla beraber temel ilkeler korunmuştur. Bu ilkelerden en önemlisi sanatın estetik bir olgu olduğuydu.

Nasıl Yeni Osmanlılar hareketi düşünceleriyle Tanzimat Edebiyatını meydana getirmişlerse, Paris'teki Jön Türkler de bir toplum felsefesi olarak benimsedikleri pozitivizmin estetik izdüşümünü Edebiyat-ı Cedide'de görebiliyorlardı. Yurt dışındaki hareket siyasî bir düzlemde gelişirken ikinci kuşak Tanzimatçılardan Samipaşazade Sezai ve Paris Jön Türklerinin diğer bir sözcüsü olan Mizancı Murad, bu siyasî çerçeveyi romanlarında işlemekteydiler. Buna karşın İstanbul'da siyasî ortamın elverişli olmaması nedeniyle gerçekçilik sorunu salt estetik düzlemde tartışılmaktaydı. Bu tartışmayı kapsamlı biçimde başlatan kişinin Ahmed Şuayb olduğunu söylemiştik. Ancak Şuayb, estetik konusunda Beşir Fuad'ın bıraktığı mirası devralmış ve onu daha sistematik bir biçimde işlemiştir.

19. yy Osmanlı düşünce tarihinde hiçbir akım salt dış etkilerle başlamamış, en azından kendi geçmişindeki birikimi yetkinleştirerek sürmüştür. Bu açıdan Beşir Fuad'ın Tanzimat romantizmini eleştirip, gerçekçi anlayışa örnek olmak üzere Emile Zola'nın naturalizmini savunduğu *Victor Hugo* adlı kitabı, gerçekçi estetiğin temel kategorilerini saptaması bakımından Ahmed Şuayb'ın pozitivist estetiğini hazırlayıcı bir ön çalışmadır. Beşir Fuad gibi Ahmed Şuayb da siyasî hareketlerin dışında kalmış, ilgi alanını sanat felsefesiyle sınırlandırmıştır.

AHMED ŞUAYB (1876-1910): Rıza Tevfik ve Cavid bey ile birlikte çıkardıkları "Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası"nda ilk sosyoloji araştırmalarını başlatan Ahmed Şuayb siyasi eylemin dışında kalmış, özellikle estetik konusunda Beşir Fuad'ın yolunu izlemiştir. Pozitivist bir edebiyat tarihçisi olan Hippolyte Taine'den etkilenen Ahmed Şuayb Hukuk Mektebi'nde İdare ve Devletler Hukuku dersleri vermiş ve İstanbul Maarif Müdürlüğü'nde bulunmuştur. Genç yaşta ölen Ahmed Şuayb'ın "Hayat ve Kitaplar", "Esrar-ı Matbuat" adlı eserleri vardır.

Hippolyte Taine'in Etkisi

Ahmed Şuayb'ı başlangıçta en çok etkileyen düşünür Fransız pozitivist edebiyat tarihisi Hippolyte Taine olmuştur. Şuayb'ın sanata bakış açısında Taine'in bu etkisi II. Meşrutiyet yıllarına kadar sürmüş ve daha sonra Hegel'in düşünceleri ağırlık kazanmaya başlamıştır.

Hippolyte Taine, 19. yy'ın sonuna doğru Comte'un pozitivizmini Hegel estetiğiyle kaynaştırarak determinist bir sanat eleştirisini savunmaktaydı. Pozitivizm, salt edebiyat eleştirisine uyarlanmış biçimiyle varlığını Taine aracılığıyla sürdürüyordu. Ahmed Şuayb pozitivist estetiği bu son biçimiyle ele almış, Taine'nin perspektifini Edebiyat-ı Cedide'nin sanat anlayışına uyarlamaya çalışmıştır.

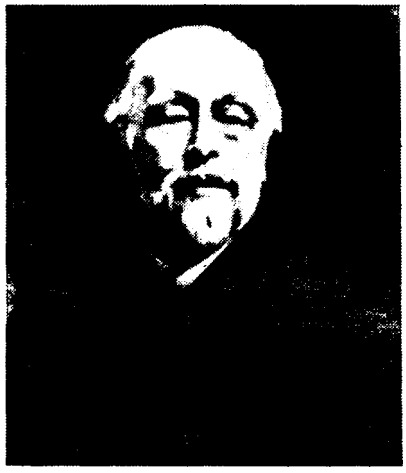
Ahmed Şuayb, Klasizmin öznel eleştiri anlayışını tartışmakla işe başlar. Bu anlayışın nesnel koşullardan soyutlanmış bir öğreti olduğunu belirterek, 18. yy Klasizminin önce Romantizm, 1850'lerden sonra de Realizm ile aşıldığını vurgular. Taine üzerine yazdığı uzun makalelerini topladığı *Hayat ve Kitaplar* başlıklı eserinde ilk bölümü Taine'in "Hayat ve Şahsiyeti"ne ayırmıştır. Batılı bir düşünürü önce hayatı ve yaşadığı çevreyle birlikte betimlemek 19. yy Osmanlı aydınlarının değişmez bir tutumudur. Beşir Fuad'ın Victor Hugo için çizdiği sanatçı tipini, bu kez Ahmed Şuayb Hippolyte Taine'in entelektüel portresiyle sürdürür. Bu tür kişilik betimlemeleri zaman zaman yersiz yüceltmelere varmışsa da, Osmanlı okuru için faydalı olmuştur. Çünkü her defasında çizilen tip, Osmanlı kültür dünyasında rastlanmayan bir aydın tipidir ve modernleşmenin ideal insanını sembolize eder. Ahmed Şuayb, Taine için de aynı sembolleştirme kalıbını kullanmış, Victor Cousin'in eklektizmine karşı verdiği mücadeleyi ilkelerine bağlı bir insanın örnek davranışı olarak sunmuştur.

Hippolyte Taine'in, *"Edebiyat cemiyetin ifadesidir. O halde cemiyeti anlamak için edebiyatı araştırmalıdır."* ilkesi, Ahmed Şuayb'ın düşüncelerinde ilk basamağı oluşturur. Toplum ile sanat ürünü arasındaki bu determinist ilişkiyi Edebiyat-ı Cedide'nin şiir anlayışına uyguladığı zaman çelişik bir durumla karşılaşmıştır. Şuayb'a göre, yeni şiirîn kullandığı imgelerin nesnel karşılıktan yoksunluğu, bu tür bir nesnelliğin denetiminden sıyrılan yaratıcı zihnin, düşsel bir atmosferde yok oluşunu hazırlamış ve şair aşırı bir duyguculuğun esiri olmuştur. Edebiyat-ı Cedide'nin kendine yönelttiği ilk ciddî eleştirilerden birisidir bu.

Ahmed Şuayb, daha sonra Taine'in bir sanat ürününü belirleyen ögeler sınıflandırmasını ele alır ve kendi eleştirilerini sıralar. Bu ögeler, a) Irk, b) Çevre, c) Zaman'dır. Şuayb'ın bu üç öge üzerindeki eleştirileri şöyle özetlenebilir. Saf bir ırktan söz etmek hatalıdır. Irk değişken bir karaktere sahiptir, çünkü onu oluşturan çevre ve dil de sürekli olarak değişmektedir. Bir sanat eserinde ise ancak onu yaratan sanatçının psikolojisini bulabiliriz; bu da hiçbir zaman bir ırkın psikolojisi anlamına gelmez. Eğer her iki düzlemi birbiri içinde eritecek olursak, *kişilik* olgusunu yadsımış oluruz. Çevre ögesi de Şuayb'a göre biraz tartışmalı bir konudur. Kuşkusuz çevre koşulları sanatçıyı her bakımdan etkilemektedir; ama bu etki bir sınıra kadardır; gerçek sanatçı güçlü kişiliğiyle bu sınırın ötesinde varolur. Zaman ögesi ise değişken olduğu için sanatçıyı ve eserini tek bir doğrultuda belirleyemez.

Ahmet Şuayb'ın Taine'e yönelttiği bu eleştirinin kökeninde Osmanlı toplumu üzerine yapılmış sağlam bir gözlem yatmaktadır. Osmanlı toplumunun değişik etnik gruplardan oluştuğunu, dil yönünden belli bir bütünlük sağlayamadığını düşünürsek, Şuayb'ın Taine'e yönelttiği eleştirileri daha kolay kavrayabiliriz.

Hippolyte Taine'in Ahmed Şuayb üzerindeki asıl etkisi, estetiği bilimsel bir tabana oturtmuş olmasıdır. Şuayb'ın ilgisini çeken, bu bilimsellik olgusudur. Tanzimat döneminde yapılan eleştirel etkinliğin bilimsellikten uzak bulunduğunu şu saptamayla ortaya koyar: *"Terkib hatayatını (tamlama yanlışlarını) vesile ittihaz ederken velveleler, yaygaralarla en nefis eserlere taarruz etmek bizde bir âdet-i kadimedir (eski âdettir) bu görenek âdeta iliklerimize işlemiştir. Ta Şinasi'den itibaren en büyük üdebâmız bu nevi târizlere (hücumlara) uğraya gelmiştir. Eski gazete koleksiyonlarına müracaat külfetini ihtiyar ederseniz bu bâbda birçok nümunelere tesadüf edersiniz."* Ahmed Şuayb'ın gerçekleştirmek istediği eleştiride bu türden kişisel sürtüşmelerin yeri olmayıp, yargı bilimin denetimine bırakılmıştır.



ŞUAYB'I ETKİLEYEN: Ahmed Şuayb'ı etkileyen Fransız düşünür Hippolyte Taine (1828-1893) Comte'un pozitivizmini Hegel estetiğiyle birleştiren determinist bir görüşü savunarak, sanatı toplumun manevî gelişmesinin göstergesi olarak ele alıyordu. Ahmed Şuayb, Taine üzerine yazdığı makalelerde düşünürü, modernleşmenin ideal insanı biçiminde sembolize ederek yüceltir. Toplumu anlamak için edebiyatın araştırılması gerektiğini savunan Ahmed Şuayb'ın Taine'in bir sanat ürününü belirleyen sınıflandırmalarına karşı yönelttiği eleştiriler Osmanlı toplumunun gerçeğini yansıtması açısından ilginçtir.

1901'de Edebiyat-ı Cedide topluluğu dağılır. Ahmed Şuayb, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Rıza Tevfik ve Mehmed Cavid'le birlikte *Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nı çıkarmaya başlar. Dergi ilk sayısında bilim anlayışının Osmanlı kültür dünyasındaki eksikliğini ve toplumsal araştırmalardaki yetersizliği vurgulayarak bu alanlarda kapsamlı araştırmalar yayımlayacağını duyurur. Nitekim yayımlanan bu araştırmalardaki bilimsel düzey zamanına göre oldukça yüksektir. Dergi çevresinde kümelenen aydınların toplumsal felsefe olarak pozitivizme eğilimli oldukları açıkça görülmektedir. Mehmed Cavid'in, iktisadî liberalizm üzerine yazıları, Rıza Tevfik'in felsefe ve Ahmed Şuayb'ın sosyoloji araştırmaları, II. Meşrutiyet sonrası kültür hayatına pozitivizmin bilim anlayışını iyice yerleştirmiştir.

Tarih Anlayışı

Derginin ilk sayısında Ahmed Şuayb, "Yirminci Asırda Tarih" başlıklı uzun incelemesiyle tarih biliminin pozitivist çerçevesini çizer. Şuayb'a göre eski tarihçilik hafızaya dayanır. Böyle bir tarihçilik anlayışı bilimsel olmayıp, ahlâkçıdır; bu yüzden toplumsal gerçekler hep ideal kahramanların parlak sözleriyle yansıtılır. Şuayb, bu tür tarihçiliğin yakın zamana kadar sürdüğünü belirterek, Renan'ın *İsa'nın Hayatı* adlı eserini buna örnek gösterir. Bu tür tarihçiliği *romanesk* olarak niteleyen Şuayb, Renan'ın ancak kullandığı sanatlı dil açısından önem taşıdığını belirtir ve ekler: *"Şurası aşikâr ki bir müverrih ne derece sanatkar ise hakikatden o derecede uzakta kalır"*.

Ahmed Şuayb, Auguste Comte'un "üç hal kanunu"nu, tarih bilimine uygulayarak Hıristiyanlık ile tarih yazıcılığının teolojik döneminin başlamasını vurgulaması, pozitivizmin yöntemini kullandığını kanıtlamaktadır. Teolojik dönemi izleyen bilimsel tarihçiliği ise şöyle anlatır:

"Tarihin teolojik ve romanesk tarzı telâkkisi terk edilmesi üzerine cereyanı eşyayı izah için başka sebebler keşf etmek icab etti. Ve işte bu lüzumdan tarihin telâkki-i felsefesi doğdu. O bize öğretiyor ki hadisat birtakım zaruratın taht-ı tesirindedir (zorunlulukların etkisindedir). Ve ilm işte bu zarurâtı tayine çalışıyor."

Şuayb, bu saptamasından sonra gene Comte'un bakış açısından tarihsel olguların zamansal bir düzen içinde zincirlendiklerini, bilimsel yöntemin ise bu zincirin halkaları arasındaki ilişkiyi kurmakla yükümlü olduğunu belirtir.

Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nın diğer yazarlarından Bedi Nuri ve Mustafa Sâtı da bilimsel bilginin gelişimini evrimcilik açısından ele alan yazılarıyla II. Meşrutiyet sonrası toplumsal evrimcilik felsefesine kapı aralarlar. Böylece pozitivizm Cumhuriyet yıllarına doğru modernleşme tarihimizdeki etki alanını evrimci felsefeyle paylaşmaya başlar. Ziya Gökalp hem Comte'dan Durkheim'a geçen pozitivist motifleri hem de evrimciliğe yak-

BEDİ NURİ (1875-1913): Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nın yazarlarından olan Bedi Nuri, yine aynı dergide yazılar yazan Mustafa Sâtı gibi toplumda bilginin gelişimini evrimcilik açısından ele alır. Bedi Nuri'ye göre toplum canlı varlıklardan meydana gelmişse, onun toplumsal felsefesi de doğal olarak biyolojiye dayanmalıdır. Mülkiye'de eğitim gören, kaymakamlık gibi görevlerde de bulunan Bedi Nuri Basra'da göreve giderken yolda öldürülmüştür.

laşan kültürel çözümlemeleri bağdaştırarak Cumhuriyet dönemi düşünce hayatını etkiler.

Değerlendirme

Pozitivizm, Osmanlı modernleşmesine iki açıdan büyük katkıda bulunmuştur. Bunlardan ilki kültürel sürecin laikleştirilmesini sağlamasıdır. Osmanlı'nın Cumhuriyet'e devrettiği en önemli miras da budur. Şinasi'nin kişisel çabalarıyla başlayan bu süreç, sezginin yerine aklın egemenliğini geçirerek manevi içerikli geleneksel kültürün eleştirisini hazırlamıştır. Pozitivizmin ikinci önemli katkısı da siyasi alanda olmuştur. Geleneksel yönetici kadronun başarısızlıkları karşısında bürokrasinin rasyonel kalıplar içinde düzenlenmesi ve siyasî açıdan bu yeni bürokrat kadronun devletçi ideolojiyi kendine eksen yapması pozitivist felsefenin izlerini taşır.

Ancak, pozitivizmin bu iki belirgin katkısının dışında bir de düşünce tarihimize yaptığı kalıcı bir etki vardır: Gerçeğin araştırılmasında bilimin önceliği. Bu temel önermesiyle pozitivizm, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e modernleşme tarihimizde yer alan belli aydın gruplarının savunduğu bir düşünce akımı olmaktan çok, bir yöntem belirleyicisi olmuştur. Başka bir deyişle, insanımızın bilincini, bilimin ulaştığı hedefler doğrultusunda disiplin altına almıştır. Yaygınlığını ve sürekliliğini de bu işlevsel özelliğine borçludur.□

KAYNAKÇA

Temel Kaynaklar

□ Ahmed Rıza, *Birinci Lâyihâ*, Londra, 1894
□ Ahmed Rıza, *Vatanın Hâline ve Ma'arif-i Umûmiyyenin Islahına Dair Sultan Abdülhamid-i Sânî Hazretlerine Takdîm Kılınan Lâyihâlar Hakkında Makâm-ı Sadârete Gönderilen Mektub*, Cenevre, 1895
□ Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesuliyet. I: Mukaddime, Padişah, Şehzadeler*, Kahire, 1902
□ Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesuliyet. II: Asker*, Kahire, 1905
□ Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesuliyet, III: Kadın*, Paris, 1908
□ Ahmed Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, İstanbul, 1901
□ Bedî Nuri, *Hakk-ı İntihâb*, İstanbul, 1914
□ BERTRAND Alexis, *Mebâdi-i Felsefe-i İlmiyye ve Felsefe-i Ahlâkiyye*, (ter: Salih Zeki), 2 Cilt, İstanbul, 1917
□ BOUGLÉ Célestin C. Alfred, *İlm-i İctima'î Nedir?* (ter: Mustafa Subhi), İstanbul, 1912
□ DURKHEİM Emile, *İctima'î Taksîm-i Amel*, (ter: Orhan Midhat), İstanbul, 1923
□ DURKHEİM Emile, *Din Hayatının İptidaî Şekilleri*, (ter: Hüseyin Cahid), 2 Cilt, İstanbul, 1923-1924
□ Mehmed Galib, *Sa'dullah Paşa Yahûd Mezardan Nidâ*, İstanbul, 1911
□ Mustafa Samî, *Avrupa Risâlesi*, İstanbul, 1840
□ Mustafa Satı, *Lâyihâlarım*, İstanbul, 1910
□ Mustafa Satı, *Etnografya. İlm-i Akvâm*, İstanbul, 1911
□ Mustafa Satı, *Fenn-i Terbiyye Nazariyât ve Tatbikâtı*, 2 Cilt, İstanbul, 1911-1912
□ Mustafa Satı, *Vatan İçin. Beş Konferans*, İstanbul, 1913
□ Mustafa Satı, *Büyük Milletlerden Japonlar, Almanlar*, İstanbul, 1913
□ Mustafa Satı, *Ümid ve Azîm. Sekiz Konferans*, İstanbul, 1913
□ Mustafa Subhi, *Vazife-i Temdîn*, İstanbul, 1912
□ POİNCARÉ Henri, *İlmin Kıymeti. Felsefe-i İlmiyye*, (ter: Salih Zeki), İstanbul, 1914
□ Sadık Rifat Paşa, *Âsâr-ı Rifat Paşa*, İstanbul, 1859
□ Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiyye*, 2 Cilt, İstanbul, 1913
□ Salih Zeki, *Darülfünun Konferansları*, 2 Cilt, İstanbul, 1915
□ Salih Zeki, *Mizân-ı Tefekkür*, İstanbul, 1916
□ Şinasi, *Müntahabât-ı Tasvîr-i Efkâr. Mübahesât-ı Edebiyye*, İstanbul, 1886
□ Şinasi-Namık Kemal, *Müntahabat-ı Tasvîr-i Efkâr. Siyasiyât*, İstanbul, 1886

Genel Kaynaklar

□ Ahmed Rıza, *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*, İstanbul, 1982
□ AKINCI Gündüz, *Batıya Yönelirken Şinasi*, Ankara, 1966
□ BERKES Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, 1973
□ DAVİSİON Roderic, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, 1963
□ Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, 3 Cilt, İstanbul, 1973-1974
□ FINDIKOĞLU Ziyaeddin Fahri, *Auguste Comte ve Ahmed Rıza*, İstanbul 1962
□ HEPER Metin, *Modernleşme ve Bürokrasi. Karşılaştırmalı Kamu Yönetimine Giriş*, Ankara, 1973
□ HEPER Metin, *Bürokratik Yönetim Geleneği. Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyetinde Gelişimi ve Niteliği*, Ankara, 1974
□ HEPER Metin, *Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme Siyaset Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme*, İstanbul, 1977
□ MARDİN Şerif, *The Genessis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, 1962
□ MARDİN Şerif, *Din ve İdeoloji*, Ankara, 1969
□ MARDİN Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul, 1983
□ ORTAYLI İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 1983
□ ÜLKEN Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2 Cilt, Konya, 1966

Osmanlı Materyalizmi

Ekrem Işın

Materyalizm, Osmanlı kültür hayatına ilk defa 1880'li yıllarda girmiş ve gelişiminin ilk evresini II. Meşrutiyet'in ilanıyla tamamlamıştır. Yaklaşık çeyrek yüzyıl süren bu dönemde materyalizmin algılanış biçimi, onun bağımsız bir felsefe sistemi olmasından çok, diğer din-dışı düşünce akımlarıyla organik bir ilişki içinde bulunduğunu göstermektedir. Dönemin felsefî metinlerinde rastlanan düşünce bulanıklığı, materyalizmin kendine yardımcı disiplinlerle arasındaki sınırı tam anlamıyla belirleyememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zihinsel işbölümünün henüz gelişmediği bir toplumda bunu doğal karşılamak gerekir. Öte yandan, Osmanlı aydınlarının ansiklopedist eğilimleri din-dışı düşünce akımları arasında eklektik bir uzlaşmayı zorunlu kıldığından, materyalizm de diğer din-dışı öğretilerle aynı modern kültür mirasına sahip çıkan teorik yapıyı benimsemiştir. Ancak zamanla öz kaynaklarına eğilebilen materyalizm, düşünsel çerçevesini yeterince genişleterek II. Meşrutiyet'ten sonra kendi kavramlarıyla konuşabildiği bir felsefe diline dönüşebilecektir. Dolayısıyla hem pozitif bilim kültürüyle bütünleşme hem de kendi sistematiğini kurma yolunda bir ayrımlaşma sürecini yaşayan Osmanlı materyalizmi, oldukça geniş bir tanım sınırı içinde kavranabilir. Dünyanın oluşumu ve insan varlığının teolojik açıklamasına karşılık, bilimsel verilerin ışığında bir dünya ve insan tasarımı; gerçekliğin sezgiyle değil, akılla algılanabileceğini öngören bir düşünce açısı; hayatın, manevî bir süreç olmayıp, maddesel değişimin deney yoluyla kavranabilir gerçekliği olduğu ilkesi, Osmanlı materyalizminin tanımını kolaylaştırabilecek ögelerdir. Buna göre Osmanlı materyalizmi, her türlü dinsel ya da geleneksel düşünce biçiminin klasik kültürümüz içinde temellendirdikleri skolastik dünya anlayışına karşı, madde ve onun işlevlerini araştırma konusu yapmış bilimsel açıya sahip modern akımların, kendi aralarındaki düşünsel örgütlenmedir.

Materyalist Düşüncenin Kaynakları

Osmanlı materyalizmini çokmerkezli bir düşünce örgütlenmesi olarak tanımlamak, bir bakıma bu kapsamlı yapıya hangi maddî ve manevî etkenlerin kaynaklık ettiğini araştırmayı zorunlu kılar. Osmanlı materyalizminin düşünsel kaynaklarını dolaylı ve dolaysız olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Dolaylı kaynaklar, 18. yy Aydınlanma Felsefesini kuran Fransız Ansiklopedistleri ve materyalistlerinin düşünceleridir.

Genelde Osmanlı aydınlarının, din ve gelenekten bağımsız, kendi kendine yeterli bir aklın gücüne değer vermeleri 18. yy Fransız Ansiklopedistlerinin etkisiyle olmuştur. Kökü Tanzimat'ın ilk yıllarına kadar uzanan bu etki, pozitif bilimin oluşmasında laik içerikli kültürün yapıcı rolünü Osmanlı aydınlarına benimsetmiş ve dinsel sezginin "tevekkül"e varan onaylayıcı tutumu yerine, aklın eleştirici özelliğini koymuştur. Geleneksel kurum ve düşünce biçimlerinin köklü bir eleştirisini başlatan bu anlayış, Osmanlı materyalizminin gerçeği kavrama aracı olarak salt aklı ve duyumları temel alma ilkesini belirlemiştir.

18. yy Fransız materyalistlerinin savundukları, hareket halindeki maddeden oluşan doğanın kendi kendine işleyen bir makine olduğu görüşü de, Osmanlı materyalizmini etkileyen diğer dolaylı kaynaklar arasındadır. Dış dünyaya ilişkin somut bilginin ancak hareket halindeki maddeyi kapsayabileceği, bunun dışındaki düşünsel kurguların metafizikten başka bir şey olamayacağı ilkesi, Osmanlı materyalizmine 18. yy Fransız materyalizminin mirasıdır.

Osmanlı materyalizmini belirleyen dolaysız düşünce kaynakları ise şöyle sıralanabilir: a) Auguste Comte'un pozitivist teorisi; b) Claude Bernard'ın fizyolojist akımı; c) Charles Darwin'in evrim teorisi; d) Ludwig Büchner'in biyolojik materyalizmi.

Comte'un pozitivizmi, Osmanlı materyalizmini yöntem açısından etkilemiştir. İnsan zihninin tarihsel süreç içinde gerçeği algılamada, birbirinden farklı üç yöntem (teolojik, metafizik, pozitivist) kullandığına ilişkin pozitivist sınıflandırma, en son aşama olarak kabul ettiği bilimsel yöntemi çağdaş bir tutum olarak önermekle, Osmanlı materyalizminin yöntem anlayışını belirlemiştir. Böyle bir yöntem, nesnel gerçek-

DOLAYLI KAYNAK: Osmanlı materyalizmini etkileyen dolaylı kaynak Aydınlanmacı düşünürlerdir. Osmanlı aydınının toplumu açıklarken o güne kadar benimsemiş olduğu dinsel ölçütlerin yerine aklın eleştirici yolunu koymak, aklın gücüne değer vermek Fransız ansiklopedistlerin etkisiyle olmuştur. Bu ise, Osmanlı aydının geleneksel düşünce ve kurumları eleştirme yolunu açmıştır, Solda Diderot ve sağda d'Alembert.

liğin salt gözlem, deney ve akılyürütme yoluyla kavranabileceğini öngörür. Ayrıca Osmanlı materyalizminin savunduğu bilimin en üstün değer olduğuna ilişkin etnik düşünce de, pozitivist kökenlidir.

Deneysel tıbbın kurucusu sayılan Claude Bernard'ın fizyolojist akımı, Osmanlı materyalizminin, insan varlığını bedensel işlevleri açısından tanımlamasına uygun bir teorik zemin hazırlamıştır. Deneye öncelik vermekle pozitivist felsefeyi onaylayan Bernard'ın öğretisi, daha çok Mekteb-i Tıbbiye çıkışlı materyalistler üzerinde etkili olmuştur denebilir. Dinsel düşüncenin insan varlığına yüklediği her türlü manevi imgenin bilim-dışı olduğu görüşü, fizyolojist akımın Osmanlı materyalizmine yaptığı en önemli katkıdır.

Darwin'in evrim teorisi ise, yaratıcı Tanrı düşüncesine karşı, insan varlığının oluşumunu doğa yasalarıyla açıklayarak, Osmanlı materyalizminin fizyolojist akımdan edindiği işlevsel bilgiye, doğal seçme ilkesinin tarihsel perspektifini katmıştır. Darwinist öğretinin ışığında Osmanlı materyalizmi, insanın yeryüzündeki oluşum tarihini doğal evrim süreci içinde kavramış ve organik hayatın dönüşüm yasalarını, canlılar dünyasının varlık koşulu olarak benimsemiştir.

Osmanlı materyalizminin etkilendiği en önemli düşünsel kaynak, kuşkusuz, Ludwig Büchner'in felsefesidir. Maddenin evrensel yasalarını popüler bir dille açıklayan ve böylece Avrupa'da olduğu kadar Osmanlı aydınları arasında da yaygınlık kazanan düşünür, fizyolojiden ve Darvinci evrim teorisinden yararlanarak pratik bir materyalist öğreti kurmuştur. Bu öğreti Osmanlı materyalizminin ana ekseni olan maddenin ölümsüz niteliği ve evrende kendiliğinden doğa yasalarına bağlı kalarak varolduğu ilkesini belirlemiştir. Her türlü dinsel açıklamanın geçersizliğini savunan Büchner'in öğretisi, materyalizm tarihinin genel bir özeti olması bakımından, Osmanlı aydınlarına maddeci düşüncenin sistematik bilgisini en kapsamlı biçimde kazandırmıştır.

Osmanlı materyalizminin oluşumunu hazırlayan maddi kaynaklara gelince: Kuşkusuz bunlar arasında en önemlisi, modern eğitim kurumlarının 19. yy'da birbiri ardınca öğretime başlamalarıdır. Osmanlı materyalistlerinin hemen hepsi, başta Mekteb-i Tıbbiye olmak üzere, bu kurumlardan yetişmiştir. 1827'de Tıbhâne-i Âmire adıyla açılan okul, kısa sürede gelişerek Mekteb-i Tıbbiyye'nin çekirdeğini oluşturur. Osmanlı aydınları ilk kez, fizyoloji, zooloji, cerrahi ve anatomi bilgilerini bu okullardan almış, aralarında Sade de Galiere, Karl Ambroso Bernard ve Sigmund Spitzer gibi yabancı hocaların da

bulunduğu bir eğitici kadro tarafından yetiştirilmişlerdir. Mekteb-i Tıbbiye'nin Osmanlı materyalizmini hazırlayan temel bir kurum olduğunu 1847'de okulu ziyaret eden Mac Farlane'in izlenimlerinden öğrenebiliyoruz. Mac Farlane, okul kütüphanesinde daha önce hiçbir yerde rastlamadığı tam bir materyalizm koleksiyonu bulunduğunu, öğrencilerin Fransız materyalistlerinden Baron d'Holbach'ın *Système de la Nature*'ünü okuduklarını, ayrıca kitaplar arasında Cabanis'nin *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*'unun da yer aldığını belirtmektedir.

Mekteb-i Tıbbiye çerçevesinde ele alınması gereken diğer etkenler arasında, Avrupa'ya öğrenime gönderilen öğrencilerin bilgi ve deneyimlerini Osmanlı kültür hayatına katmaları, Batı dillerinde yazılmış pozitif bilimlere ilişkin pek çok kitabın resmî ve özel kütüphanelere girmesini ve bunlardan bir kısmının yabancı hocalar tarafından öğrencilere ders kitabı olarak okutulmasını öncelikle sayabiliriz.

Osmanlı materyalizmini etkileyen bir başka maddî kaynak da şehir hayatının 19. yy'ın ikinci yarısında büyük hızla değişmekte oluşudur. Osmanlı aydınlarını materyalizme götüren etkenler arasında yalnızca kitaplardan edinilmiş bilgileri değil, toplum hayatındaki yeniliklere ilişkin gözlemleri de saymalıyız. Örneğin İstanbul'un 19. yy'daki fiziksel değişimi, Osmanlı aydınlarının değer sisteminde büyük dalgalanmalara yol açmıştır. Geleneksel bir toplumun en görkemli anıtları sayılan dinsel mimarî yapıtları, modern çağın dev boyutlu sivil mimarîsi yanında giderek küçük bir ölçekte kalmış, gündelik hayatın gereksinimlerini karşılayabilecek çalışma mekânları tarafından âdeta perdelenmişlerdir. Osmanlı anıtsal mimarîsinin görkemli yapıları olan camiler, daha III. Selim döneminde yaptırılan büyük hacimli modern kışla mimarisi yanında klasik çağların anıları olarak kalmışlardır. Mekân organizasyonundaki fiziksel dengenin dinsel yapılardan dindışı yapılara doğru kayması, kuşkusuz her iki mekân tipinin temsil ettiği kültür imgelerinin de yeniden bir önem sırasına göre dizilmelerini zorunlu kılmış ve bu yer değiştirme olayı, yaşadığı toplumu gözlemleyen Osmanlı aydınlarının bilincine yansımıştır.

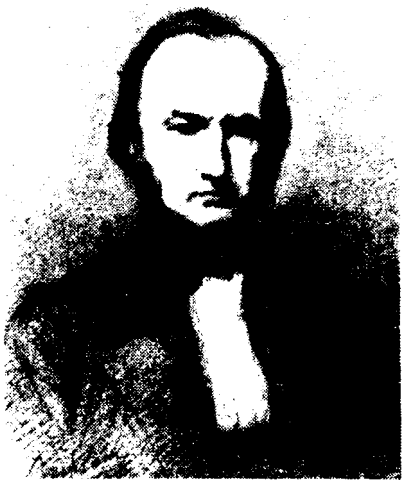
Sözkonusu ettiğimiz tüm bu kaynaklar II. Abdülhamid'in saltanat yıllarını kapsayan dönemde Osmanlı materyalizminin doğuşunu hazırlamış ve modern felsefenin temel konuları ilk defa ayrıntılı biçimde bu düşünce sisteminin getirdiği kültürel boyut üzerinde tartışılmıştır.

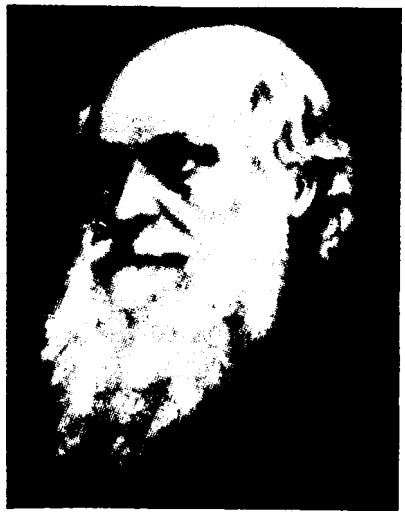
Beşir Fuad

Tartışmayı başlatan, Osmanlı materyalizminin kurucusu Beşir Fuad (1852-1887)'dır. Yazı hayatı, 1883'ten intihar ettiği 1887'ye kadar süren oldukça kısa bir dönemi kapsar. Bu kısa zaman aralığında ortaya koyduğu ürünleri; a) başta fizyoloji olmak üzere pozitif bilimleri tanıtmaya yönelik incelemeler, b) pozitif bilimin deney ve gözlem yöntemini sanat estetiğine uyguladığı çalışmalar, diye iki ayrı bölümde toparlayabiliriz.

Beşir Fuad'ın yazı hayatına girdiği 1883'te modern Osmanlı kültürünü temsil eden yazarlar, Tanzimat edebiyatının ikinci kuşak aydınları olarak bilinen Recaizâde Mahmud Ekrem ile Abdülhak Hâmid'dir. Ahmed Midhat ve Namık Kemal'le birinci dönemi kapanan Tanzimat edebiyatının bu yeni evresinde, estetik yansıtmada imgenin önemi kavranmış, ancak somut gerçeklikle imge sistemi arasındaki dolaylı ilişki yeterince anlaşılamamıştı. Bu yüzden yazılan şiirler ne tam anlamıyla Namık Kemal çizgisinde bir romantizmi ne de Recaizâde'nin anladığı anlamda bir realizmi içeriyordu. Kökleri boşluğa uzanan bu sanat anlayışını eleştirmekle ilk adımını atan Beşir Fuad, edebiyatçı çevrelerinde oldukça yankı uyandıran *Victor Hugo* başlıklı incelemesinin hemen ardından 1886'da *Beşer* adlı ilginç bir kitap yayımlar. Çalışmasını üç cilt olarak tasarlamış, ancak birinci cildi okura ulaşabilmiştir.

Beşer, fizyoloji üzerine yapılmış tanıtıcı bir çalışmadır. Kitap, yaygın bir ilgi görmez. Ancak bu fizyoloji çalışmasını yönlendiren bilimsel felsefe, 19. yy kültür hayatımızda tam bir devrim yapmıştır. Beşir Fuad'ı bu tür bir çalışmaya iten düşünceyi şöyle açıklayabiliriz: Divan geleneğinin soyut insanı yerine Tanzimat Edebiyatının getirdiği somut insan anlayışı, varlığın gerçek niteliklerini kapsamakta mıdır; yoksa toplum içinden seçilmiş bu örnek tip, sanatın çarpıttığı düşsel bir imge midir? Bu soruya tutarlı bir cevap bulma isteği Beşir Fuad'ı insan gerçeğini incelemeye yöneltmiştir. *Beşer*'de insan varlığına bedenin maddî işlevleri açısından eğilen Beşir Fuad, Tanzimat aydınının gerçekle örtüşmeyen insan tasarımına karşı çıkar. Düşüncelerini ise daha kitabının başında şu öneriyle dile getirmiştir: *"Beşer denilen mahlûk-ı mechûl, bir mu'âdeledir (*denklem*) ki bunun halli kadar insan için mühim bir şey yoktur. O mu'âdelenin hallini deruhde eden ilm ise ilm-i vezâ'ifü'l-âzâdır."* Açıkça görüldüğü gibi, Beşir





DOLAYSIZ KAYNAKLAR: A.Comte'un pozitivizmi, deneysel tıbbın kurucusu Claude Bernard'ın fizyolojist akımı, Charles Darwin'in evrim kuramı ve Ludwig Büchner'in felsefesi Osmanlı materyalizmini besleyen dolaysız kaynaklardır. Bunlardan özellikle Büchner'in öğretisi Osmanlı aydınlarının sistematik bir materyalist dünya görüşü kazanmalarını sağlamıştır. Solda C. Bernard, sağda C. Darwin.

Fuad insan gerçeğinin ancak bilim aracılığıyla kavranabileceğini ve bu bilimin de "ilm-i vezâ'ifü'l-âzâ" diye adlandırdığı fizyoloji olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Herbert Spencer'in bilimsel disiplinler arasında yaptığı sıralamada fizyolojiyi en başa, sanatı ise en sona yerleştirmesini de kendi görüşünü destekleyen bir kanıt olarak sunmakta ve şu soruya Osmanlı aydınlarından açık cevap beklemektedir: *"Revâ mıdır ki zihinlerimizi mevzûn (*vezinli*) ve mukaffâ (*kafiyeli*) ebyâtla (*beyitlerle*) dolduralım, tesîrât-ı kalbiyyeye dair birtakım evhâmat-ı şa'irâne ile fikirlerimizi taglit edelim de (*yanlış yollara yöneltelim*) bu uzvun vazifesi neden ibâret olduğunu bilmeyelim?"*

Beşir Fuad, *Beşer*'de Osmanlı materyalizminin iki ana eğilimini saptamıştır: Bilimin, nesnel gerçekliğin tüm boyutlarını kavramada en geniş açıyı sağlayabileceği inancı ve insan merkezli sorunların hemen hepsinde maddî varoluşun temel yasalarını aramak zorunluluğu. Beşir Fuad'ın bu iki belirleyici nokta çerçevesinde Osmanlı materyalizmine yaptığı düşünsel katkılar, kültürümüzde bir çeşit bilim kültü doğurmuş ve insanı geleneksel bağlarıyla değil, salt maddesel işlevleriyle açıklama eğilimi de sonuçta soyut bir hümanizme dönüşmüştür. Özellikle bu son aşamanın en etkin temsilcisi Baha Tevfik olup, II. Meşrutiyet'in hemen ardından pozitivizmi benimsemiş Türkçü kanadın şimşeklerini çekmiştir.

Beşir Fuad'ın materyalizminde birbirini bütünleyen, en yüksek değer olarak bilimsel düşünce ile böyle bir düşünceye ancak dinsel dogmalardan sıyrılmış insan bilincinin kavrayıp yorumlayabileceği görüşü, 1886'da *Voltaire* başlıklı biyografinin yazılmasına yol açar. Bu kitap, Osmanlı materyalizminin din eleştirisini Voltaire'in kişiliğinde simgeleştirerek yansıtması açısından büyük önem taşımaktadır. Beşir Fuad'ın çizdiği Voltaire portresinde, dinin yüzyıllardır bilimsel düşünce üzerindeki baskısı sergilenmiş ve bu baskılara karşı direnen aydın insan tipi yüceltilmiştir. Burada eleştirisi yapılan din, Hıristiyanlıktır; savunulan insan tipi ise geleneğin boyunduruğundan kurtulmuş bir çeşit hümanisttir. Beşir Fuad'a göre Hıristiyanlık, *"..zalâm-ı cehl (*cehaletin karanlığı*) ve taasubla Yunan-ı kadîm ve Roma medeniyetlerini en müdhiş bir karanlıkta bırakıp, bunların asarını (*yapıtlarını*) gözden nihân eylemiştir (*gizlemiştir*)."* Hıristiyan ruhban sınıfının Ortaçağda bilimin ilerlemesine engel olduğunu belirten Beşir Fuad; Kopernik, Kepler, Galileo, Newton, Bacon, Descartes ve Geardano Bruno gibi aydınların ancak "ulûm ve fünûn" sayesinde bu engeli aştıklarını da düşüncelerine ekler.

BEŞİR FUAD (1852-1887): Mekteb-i Harbiye'de okuyan Beşir Fuad Osmanlı materyalizmin kurucusudur. Bir süre Abdülaziz'in yaverliğini yaptıktan sonra istifa ederek yayıncılığa başlayan Beşir Fuad, önce Envâr-ı Zekâ dergisinde yazılar yazdı. "Victor Hugo" ve "Beşer" adlı kitapları olan Beşir Fuad, bilimin nesnel gerçekliği kavramada en geniş açıyı sağlayacağını öne sürerken, bilimsel düşüncenin dinsel dogmalardan sıyrılmış insan bilinci sayesinde kavranabileceğini savunur. Osmanlı düşünce hayatında büyük etkiler yaratan Beşir Fuad, genç yaşta intihar etmiştir.

Osmanlı materyalizminin sanata ilişkin estetik açısını genişleten de Beşir Fuad olmuştur. İnsan merkezli bilim anlayışından, sanatın insan anlayışına doğrudan uzanan Beşir Fuad, romantizme karşı bilimsel yönteme ağırlık veren natüralizmi savunmuştur. 1885 tarihli *Victor Hugo* çalışması, 19. yy Osmanlı edebiyatında ilk defa natüralizmi işleyen temel kaynaktır.

Beşir Fuad önce Osmanlı edebiyatını sınıflandırmakla işe başlar: *"Klasikler ile romantikleri mülkümüzün üdebâsına tatbîk etmek (*bizim edebiyatçılarımıza uygulamak*) ister isek Veysîler, Nabîler, Nef'îler, ilh. ile zamanımızda mümâ-ileyhümü (*adı geçenleri*) taklîd edenler klasik, Şinâsiler, Ziya Paşalar, Kemal Beyler ile bunların mesleğine iktidâ edenler (*yolundan gidenler*) romantik addolunur."* Bu sınıflamada açıkça görüldüğü gibi, birinci kuşak Tanzimat şairleri "romantik" olarak nitelenmişlerdir. Salt duygu ve heyecana önem veren ve böylece nesnel gerçekliği çarpıtan romantizmi, *"Bir şey ki tamamiyle hakîkate muvâfık (*uygun*) değildir, aslı mütegayyirdir (*değişmiştir*), yani galat-ı tabî'atdan ma'duddur (*sayılır*). Şu neticeyi kabul ettikten sonra hayalâta müstenîd olan (*dayanan*) edebiyatın galatâtdan (*yanlıştan*) başka bir şey vücûde getirmediğine hükm etmek uzak bir şey değildir"* diyerek eleştiren Beşir Fuad, savunduğu estetik anlayışı Claude Bernard'ın fizyolojist akımını edebiyata uygulayan Emile Zola'da bulur. Beşir Fuad'ın materyalizmi, estetik açıdan natüralizmi benimserken, doğa ve insanın, sanat yoluyla basit bir kopyasının çıkartılmasına da karşı gelir. Bu konuda şöyle yazmıştır: *"hikâyenüvîsin (*yazarın*) vazifesi yalnız fotoğraflıktan ibâret kalmaz. Vâkı'â bir hikâyenin, te'lifinde vukû'at-ı sahîhe ve muhakkaka (*doğru ve gerçek olaylar*) esas ittihaz olunursa (*temel alınırsa*) da vukû'âtın sûret-i cereyânını göstermek için âsâr ve hâdisâtı husûle getirmek, idâre etmek icâb eder. İşte muharririn vüs'at-i karîhasına, (*düşünce genişliğine*) iktidâr ve mahâretine a'id olan cihetleri (*yönleri*) burasıdır. Vukû'âtı idâre husûsunda iki şeye ziyâdesiyle i'tinâ olunmak icâb eder ki biri isti'dâd-ı fıtrî* (Influence héréditaire), *diğeri içinde yaşanılan âlemin te'sîrî* (Influence des milieux)*'dir."*

Bu görüşler, Beşir Fuad'ın izlediği sanat anlayışını gözler önüne serdiği kadar, Osmanlı materyalizminin kendi düşünce sistematiğini estetik düzlemde

nasıl oluşturduğunu da kanıtlamaktadır. Dolayısıyla materyalizmin modern kültür hayatımıza en büyük katkılarından biri de estetik konusunu ilk defa sistemli biçimde gündeme getirmiş olmasıdır.

Ahmed Şuayb

1850'lerden sonra Fransız edebiyatındaki realist ve natüralist akımların ilk farkına varan nasıl Beşir Fuad ise, bu akımların kapsamlı bir tanıtımını ve eleştirisini gerçekleştiren de Edebiyat-ı Cedîde'nin teorisyeni Ahmed Şuayb'dır.

Ahmed Şuayb (1876-1910)'i bütünüyle materyalist akım içinde ele almak pek doğru olmaz. Ancak düşünce hayatının ilk dönemini kapsayan estetik konusundaki çalışmaları Beşir Fuad'ın izlerini taşıdığı için ayrıca üzerinde durulması gerekir.

Tanzimat edebiyatını gerçekçi olmamakla eleştiren Edebiyat-ı Cedîde yazarlarının etkilendikleri düşünür, Fransız eleştirmen Hippolyte Taine'dir. Ahmed Şuayb, Taine'in eleştiri anlayışını oldukça kapsamlı bir biçimde incelemiş ve kendi görüşlerini de açıklamıştır. Taine'in pozitivizm ve fizyolojiyi edebiyat eleştirisine soktuğunu belirten Şuayb, sanatçı ile sanat ürünü arasındaki dolaysız bağlantıyı, kişiliğin yok edilmediği sürece onayladığını söyler. Bu tür bir görüş, daha önce Beşir Fuad tarafından da üstü örtük bir biçimde dile getirilmiştir. Ancak Ahmed Şuayb, Beşir Fuad'ın tersine, bilimsel determinizmin ilkelerine daha açık bir eleştirel bakış getirir. Örnek olarak aldığı Taine'in eleştiri modelindeki ırk, çevre ve zaman ögelerinin sanat yapıtını incelemede yetersiz kalabileceğini vurgular. Taine'in determinizmini, *"âlem-i fikrî ile âlem-i hissî beyninde (*arasında*) hiç bir fark yoktur. Tarih-i beşerî (*insanlık tarihi*) ile tarih-i tabî'î (*doğa tarihi*) aynı kavânîn-i esâsiyyenin taht-ı te'sîsinde (*temel yasaya bağlı*) bulunduklarından tarih-i tabî'îyyeye tatbîk edilen usûl, tarih-i beşeriyyeye de tatbik olunmalıdır"* biçiminde özetleyen Şuayb, bu bilimsel temele indirgenmiş anlayışı, sanatın oluşum sürecini bütünüyle açıklayamayacağı için yetersiz bulur. Beşir Fuad'dan ayrıldığı en belirgin nokta da burasıdır. Ancak nasıl Beşir Fuad Tanzimat şairlerinin soyut romantizmlerini gerçekliği çarpıttığı için eleştirdiyse, Ahmed Şuayb de kendi kuşağından olan Edebiyat-ı Cedîde yazarlarının aşırı içe dönük duygusal sanat anlayışlarını gerçeklikten uzaklaşmakla eleştirmiştir. Beşir Fuad ve Ahmed Şuayb'ın toplumsal gerçekliği çarpıtan imgesel sanata karşı takındıkları bu ortak tavır, modern Osmanlı kültüründeki materyalist ve pozitivist akımların gerçekçilik konusunda bütünleştiklerini kanıtlamaktadır. Ancak bu bütünleşme süreç içinde farklı kutuplara doğru ayrımlaşmıştır. Beşir Fuad'ın temsil ettiği materyalizm, Abdullah Cevdet'in biyolojik-materyalizmine doğru evrimleşirken, Ahmed Şuayb'ın pozitivizmi, özellikle *Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*'nda geliştirme olanağını bulduğu Fouillée ile Guyau'nun temsil ettikleri eklektik felsefeye uzanır.

Abdullah Cevdet

Osmanlı materyalizmine modern bir uygarlık anlayışı kazandıran, Abdullah Cevdet'tir. Mekteb-i Tıbbiye çıkışlı olan Abdullah Cevdet (1869-1932), İttihat ve Terakki'nin kurucuları arasında bulunup, II. Abdülhamid'e muhalif aydınlarla birlikte yurt dışında çalışmış, düşüncelerini 1904 yılında Cenevre'de çıkartmaya başladığı *İçtihad* dergisinde açıklamıştır.

Abdullah Cevdet'e kadar Osmanlı materyalizmi, insan varlığının maddî temelleri üzerine soyut bir tartışma iken, onunla beraber, modern uygarlığa ulaşmada izlenmesi gereken kapsamlı bir program niteliğini alır. Gerek *İçtihad* dergisindeki yazılarında gerek kendi kurduğu "İçtihad Kütüphanesi" yayınları arasından çıkan çeviri ve telif kitaplarda bu programın kapsamını Osmanlı kamuoyuna sunmuştur.

Abdullah Cevdet, modern uygarlığın temelini, din ve geleneğin dışında, laik bir kültüre dayandırır. İnsan zihnini biçimlendirip, davranışlarına ve kişiliğine yön veren ana etkenin kültürel yapı olduğuna inanan Abdullah Cevdet, Osmanlı toplumundaki egemen kültürü çözümlemekle işe başlamıştır. Daha ilk adımda din ve gelenek dogmalarının insandaki yaşam enerjisini "tevekkül" içinde dondurduğunu görmüş, tüm toplum dokusunu çürüten manevî engellerin insan varlığı üzerindeki yıkıcı gücüne tanık olmuştur. Savunduğu kültür programı, insanı içinden değiştirmeyi amaçlar. Bu yolda dönüşüme uğrayıp, dogmaların kıskacından kurtulabilen özgürleşmiş insan, modern uygarlığın dayandığı temel birim durumuna gelir. Bu temel birim modern ailenin çekirdeğidir; aile ise özünü kadın-erkek eşitliğinde bulan uygar toplumun küçük ölçekte bir modelidir.

Din yasalarının bir topluma uygarlık yolunu açamayacağını savunan Abdullah Cevdet, ancak biyolojik materyalizmin yönlendirdiği kültürel yapının, insanlara gerçek özgürlüğü kazandırabileceğini ileri sürmüştür. Ancak bu temel önermesine karşın, düşüncelerinden fazlaca yararlandığı Gustave Le Bon'un etkisiyle İslâmiyet'in toplumsal içeriğini, özlediği uygarlık biçimine var-

BEŞİR FUAD'I ETKİLEYEN: *Ünlü Fransız romancısı Emile Zola (1840-1902) Beşir Fuad'ı etkilemiş yazarlardan birisidir. Beşir Fuad estetik açıdan Zola'nın natüralizmini benimserken doğa ve insanın basit bir fotoğrafının çıkarılmasını reddeder. Edebiyat tarihimizde "hayaliyyûn-hakikiyyûn" tartışmasını başlatan Beşir Fuad'a göre bilimsellik her türlü "hayalât"tan daha geçerlidir.*

mada bir araç olarak kullanmaya çalışır. Abdullah Cevdet'e göre dinsel düşüncenin toplumsal yönü devingen, sistematik bilgi yönü ise kendi içine katlanmış statik (dural) bir yapıdır. Eğer toplumsal ilerleme, giderek bir üst aşamada kendini yeniden çağın gereklerine göre örgütleme gücüne sahipse, bu dönüşümün itici güçlerinden birisi, dinin dinamik yönü olmalıdır. Bu düşünce salt Abdullah Cevdet'e ait olmayıp, 19. yy'ın tüm yenilikçilerince paylaşılmıştır. Aralarındaki temel ayrım, dinin toplumsal işlevine verdikleri önem oranının azlığı ya da çokluğudur. Savunduğu materyalizme din açısından olumlu destek arayan Abdullah Cevdet, İslâm düşünürlerinden Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Curcanî ve Ebu'l-Alâ el-Maarî'nin kimi görüşlerini de yazılarında kullanmıştır.

Osmanlı materyalizminin din sorununa bakış açısı, Beşir Fuad ve Abdullah Cevdet'in temsil ettikleri düşünceler doğrultusunda iki yönlüdür. Beşir Fuad için din, materyalizmin felsefe düzeyinde eleştirdiği bir konudur. Tanrının yasaları ile doğanın yasaları arasındaki çelişki, aslında din ile bilim arasındaki temel çelişkidir. Doğru ve gerçek olanın salt bilimin ışığında kavranabileceğine inanan Beşir Fuad, dinin toplumsal yönü üzerinde hemen hiç durmamış, onu salt idealist felsefenin konusu olarak değerlendirmiştir. Abdullah Cevdet'in ise Osmanlı materyalistleri içinde farklı bir işlevi üstlendiğini görüyoruz. Kendini salt felsefeyle uğraşan bir kişi olarak değil, siyasetçi yönü ağır basan bir felsefeci olarak görmesi, düşüncelerini yaymak için farklı araçları kullanmasını zorunlu kılmıştır. Jön Türk eyleminin içinde yer alması, az çok bu grubun düşünce eklektizmini benimsemesiyle sonuçlanmış, dolayısıyla materyalizmi kendi içine dönük bir düşünsel kurgu olarak değil, toplumsal ilerlemeyi her yönüyle açıklayabilecek bir programın biçimlendiricisi olarak kabul etmiştir. Bu açıdan Abdullah Cevdet'in materyalizmi, çözmeye çalıştığı eğitim ve kültür sorunlarının arkasındaki yönlendirici açı olarak değer taşır.

Abdullah Cevdet'in biyolojik materyalizminin diğer bir özelliği de, toplumsal elit yaratmada elverişli bir teorik açıklığa sahip oluşudur. Ernest Haeckel'in tüm canlıların evrimleşme sürecindeki eşitsiz gelişim ilkesi ile Darwin'in "doğal eleme" teorisi Abdullah Cevdet'e, bazı insanların eğitim yoluyla diğerlerinden farklılaşarak seçkinleşebileceği ve toplumsal ilerlemenin ancak bu seçkin kadronun öncülüğünde gerçekleşeceği inancını vermiştir. Bu konudaki düşüncelerini şöyle özetler: *"Bir ahalî içinde, savatî mikdârın fevkinde (*ortalamanın üstünde*) bir mikdâr-ı istiab-ı kıhfiyyeye (*yüksek beyin gücüne*) mâlik birçok efrâdın (*kişinin*) bulunması o ahalînin terakkîyyât (*ilerlemesi*) ve temeddünce itilâsını (*uygarlıkta yükselmesini*) te'mîn eden husûsât-ı tabi'îyye (*doğal özellikler*) ve şeriât-ı müsâidedendir (*uygun koşullar*)."*

ABDULLAH CEVDET VE MATERYALİZM: İttihat ve Terakki'nin kurucularından olan Dr. Abdullah Cevdet'e göre modern uygarlığın temeli din ve geleneğin dışında laik bir kültüre dayanır. Savunduğu materyalizme dinsel bir destek arayan Abdullah Cevdet, dinin dinamik yönünün toplumda itici bir güç olabileceğini öne sürer. Beşir Fuad'ın dinin toplumsal yanını hiç dikkate almamasına karşılık, Abdullah Cevdet biraz da siyasal kişiliğinden dolayı bu yana ağırlık verir.

Baha Tevfik

II. Meşrutiyet'ten sonra Osmanlı materyalizminin en yetkin sözcüsü Baha Tevfik'tir. İlk felsefe dergisini yayımlamış ve kurduğu "Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi" yayınlarıyla felsefe kültürümüze katkıda bulunmuştur.

Baha Tevfik (1881-1914), Beşir Fuad ve Abdullah Cevdet'ten çift yönlü etkilenmiştir. Yalnızca felsefeyi uğraş edinip, materyalizmin teorik sorunlarını tanıtmaya çalıştığında Beşir Fuad'ın siyaset dışı felsefe anlayışına dönmüş; birey ve ahlâk sorunlarını irdeleyip, düşünce öğreticiliği işlevini üstlendiğinde de Abdullah Cevdet'in anlayışına yaklaşmıştır. Ancak Baha Tevfik'in materyalizmi algılayış ve yorumlayış biçimi her ikisinden de daha kapsamlıdır.

II. Meşrutiyet'in sınırlı özgürlük ortamında Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu sorunları çözmek için yoğun bir tartışmaya giren Osmanlıcı, İslâmcı ve Türkçü akımların hiçbiri Baha Tevfik'e göre mutlu sonu hazırlayamaz. Çünkü felsefî bir temelden yoksundur. Felsefi bir bakış açısı olmayan her düşünce alışkanlığı kısır bir döngüdür. Baha Tevfik felsefeden ne anladığını ise şöyle açıklar: *"Felsefe istikbâlin ilmidir. Her asırda, her yerde ilim ve fen mu'ayyen bir noktaya kadar ilerleyebilmiş ve oradan öteye ancak geçmek arzû ve isti'dâdını göstermiştir. İlm ve fennin geçemediği saha faraziye* (varsayım) *ve nazariye* (teori) *sahasıdır ki buna felsefe denir. Şu halde her zaman dünün felsefesi bugünün ilmi ve fenni, yarının ilm ve fenni bugünün felsefesidir."* Bugünün felsefesini ise şöyle değerlendirir: *"Bugün felsefe âlemine serî bir nazar atf edecek* (bakış atacak) *olursak yavaş yavaş Kant'a ve Spencer'a â'id efkâr-ı felsefiyyenin* (felsefi düşüncelerin), *mevki'lerini tamamiyle fennî ve tabiî bir felsefeye terk ettiklerini anlarız. Fransa, muharrik fikir diye tercüme olunabilinen* Idéeforce *nazariye-*

sini ve Almanya, maddiyye ve tabi'îyye mesleklerini dünyanın her tarafına isâl ve infâz eylemektedirler."

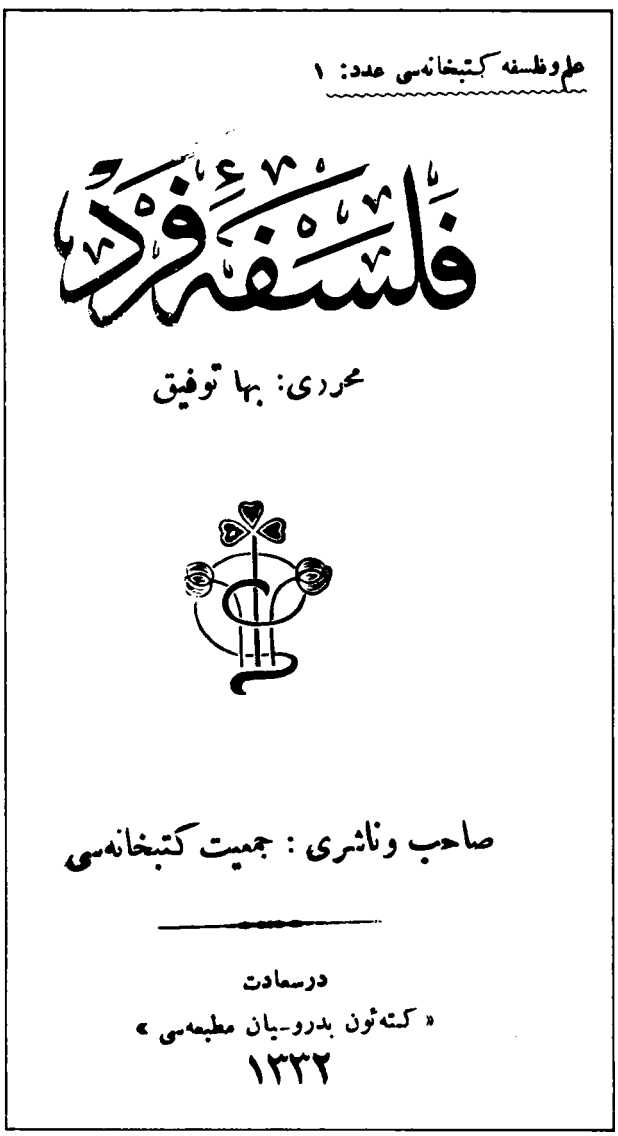
Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Baha Tevfik, 20. yy başında bilim ile felsefe arasındaki klasik ayrımın kalktığını, her iki oluşumun da birbirini kapsadığını vurgulamaktadır. Bilimin tüm olanaklarına açık bir felsefe vardır Baha Tevfik'e göre: Materyalizm.

Baha Tevfik, Osmanlı materyalizminin en güçlü din ve gelenek eleştiricisidir. Dinsel düşünceyi toplumsal ilerleme için bir ayakbağı olarak görür. Osmanlı aydınlarının Doğu düşüncesinden yararlanma girişimlerini boş bir çaba olarak değerlendirip, tek hedef olarak Batı'nın bilimsel felsefesine yönelmeyi önerir.

Osmanlı materyalizmine Baha Tevfik'in katkısı birkaç yönlü olmuştur. Bunların başında, ilk defa bireyin toplumsal hayattaki temel öge olduğunu savunan düşünce gelir. *Felsefe-i Ferd* başlıklı kitabının girişinde sorunu şöyle açar: *"Hayat-ı içtima'iyyede en mühim esâs ferddir. Gerçi ruhiyât-ı ferdiyye kavânîni* (yasaları) *ruhiyât-ı içtima'iyye kavânîniyle ucu ucuna tevâfuketmiyor* (uymuyor)*; bununla beraber yine en esâslı kavâ'id-i içtimâ'iyye ferdde ve ferddeki hasâ'is* (nitelikler) *üzerine müsteniddir* (dayanır)*."* Bu temel saptamadan sonra bireyin toplum içinde güçlendirilmesi gerektiğini belirtir: *"Hürriyet-i hakikiyye, hükûmetin şeklinden ziyâde ferdin tahsîl ve terbiyesiyle sevîye-i irfânın mümkün mertebe te'âlîsiyle* (yükselmesiyle) *mümkündür. Bu ibtidâ'i esâslar husûle* (meydana) *getirilmedikçe ve her türlü noksanlarımızın, her türlü aczlerimizin, hatta fakr ü zarûretimizin bile tehvîn ve tedâvisini hükûmetten bekledikçe hürriyet ve meşrûtiyyetimizin şeklinde te'âliye değil tedenniye* (çökme) *intizâr etmemiz* (beklememiz) *lâzım gelir."*

Baha Tevfik'in Osmanlı materyalizmine bir başka önemli katkısı da, modern ahlâk sorununu bireyin toplumsal varoluşuyla paralel bir biçimde ele almasıdır. Toplumsal ilerlemenin engellerinden biri olarak ahlâk bozukluğunu göstermiştir. Bireyin ahlâk açısından çöküşü, Baha Tevfik'e göre baskı dönemlerini davet eder: *"İstibdâd, sizi işlerinizden men etmiyor, bilâkis siz tembellik ve kansızlığınızla istibdâdı husûle*

BAHA TEVFİK (1881-1914): *Osmanlı materyalizminin bir diğer önemli adı Baha Tevfik, maddeden kaynaklanan bilgilenmenin önemli olduğunu, soyut kavramlarda gerçeği aramanın hiçbir şey getirmeyeceğini savunur. Osmanlı aydınlarının Doğu ve İslâm düşüncesinden yararlanmasına karşı olan Baha Tevfik, Batı uygarlığının biçiminin değil, özünün, gelişme tekniğinin kavranmasına önem verir. Kendisinden sonra gelen aydınları etkileyen Baha Tevfik'in "Teceddüd-i İlmî ve Edebî" adı altında basılmış birçok eseri vardır. Altta Baha Tevfik, sağda Felsefe-i Ferd kitabının kapağı.*



(meydana) *getiriyorsunuz!*" diye eleştirdiği yozlaşmış birey, varlık koşulunu baskı dönemlerine borçludur. Bir toplumun hayatındaki her baskı döneminin genel bir yozlaşmaya yol açtığını belirten Baha Tevfik, buna örnek olarak da II. Abdülhamid dönemini göstermiştir. Kendi savunduğu ahlâk anlayışını da şöyle tanımlar: "*Ahlâk iyiyi kötüden tefrîk etmekden* (ayırmaktan) *ziyâde iyi olduğu kat'iyyet kesb eden* (kesinlik kazanan) *fi'illerin icrâ edilmesi ve fenalığı bedâhet* (düşüncesizlik) *derecesine varan hareketlerin icrâ edilmemesi azmini takviye ile uğraşır.*" Eyleme dönük bu ahlâk anlayışı da bireye özgürlük kapılarını açar.

Subhi Edhem

Osmanlı materyalizmine özellikle Charles Darwin'in evrim teorisiyle yaklaşan Subhi Edhem de Baha Tevfik çevresine yakınlığıyla tanınmıştır. Manastır Askerî İdadisi'nde doğa tarihi dersi veren Subhi Edhem, düşünceleri sakıncalı bulunup okuldan uzaklaştırılmıştır. Öğrencilerinin tuttuğu ders notlarını daha sonra *Darvinizm* adı altında kitap olarak 1911'de yayımlar. Evrim teorisi için, "*an'anâta merbût i'tikâdları* (geleneğe bağlı inançları) *hurâfeleri tezelzüle* (yıkıma) *uğratan bu nazariyedir.*" Subhi Edhem, ayrıca Ernest Haeckel ve Ludwig Büchner çizgisinde biyolojik materyalizmin sözcülüğünü yapmıştır.

Değerlendirme

Osmanlı aydını, 19. yy'da bilimin insan ve toplum hayatının varolan koşullarını değiştirici gücünü görmüş ve onu kavramak istemiştir. Bu açıdan materyalizm, Osmanlı aydınına kavramak istediği dünyanın bilimsel bir yorumunu sunmuş, yeni bir uygarlık anlayışı getirmiştir. Böylece yaşadığı toplumun çürüyen yönlerini daha yakından gözlemleyebilen Osmanlı aydını, tarihinde ilk defa dokunulmazlığı olan konuları da eleştirmeye başlamıştır.

Osmanlı aydınının tipik bir özelliği olan modern düşünce akımlarını pratikleştirerek algılama yöntemi, materyalizm için de söz konusudur. Osmanlı materyalizminin mekanik ve biyolojik karakterli olmasında bu pratikleştirme yönteminin rolü yadsınamaz. Madde-ruh, bilim-ilâhiyat gibi karşıt kutuplu sorunlara, inandırma düzeyi yüksek, yorum açısı geniş bir materyalist düşünceyle çözüm bulma isteği, Osmanlı aydınlarını Ludwig Büchner ve Ernest Haeckel'in öğretilerini benimseme noktasına getirmiştir. Bu noktadan öncesi, Osmanlı aydını için tam anlamıyla karanlık bir Ortaçağ, sonrası ise çağdaş uygarlık demekti. □

KAYNAKÇA

Temel Kaynaklar

□ Abdullah Cevdet, *Dimağ. Dimağ ile Ruh Arasındaki Münâsebât-ı Fenniyyeyi Tedkîk*, İstanbul, 1891
□ Abdullah Cevdet, *Dimağ ve Melekât-ı Akliyyenin Fizyolociya ve Hıfzısıhhası*, İstanbul, 1919
□ Abdullah Cevdet, *Fenn-i Ruh. Dimağ ve Ruh-Tefekkür-Vicdan-Dimağ ve Tefekkür*, İstanbul, 1911
□ Abdullah Cevdet, *Fizyolociya ve Hıfz-ı Sıhhat-ı Dimağ ve Melekât-ı Akliyye*, İstanbul, 1894
□ Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe*, Mısır, 1906
□ Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihâları*, İstanbul, 1912
□ Ahmed Hilmi [Şehbender-zâde], *Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyün Meslek-i Delâleti*, 1. kitab, İstanbul, 1914
□ Ahmed Midhat, *Beşir Fuad*, İstanbul, 1887
□ Ahmed Şuayb, *Hayat ve Kitaplar. Tetebbu'ât-ı Edebiyye ve Tarihiyye*, İstanbul, 1899
□ Baha Tevfik, *Tedkîkat. Terâcim-i Ahvâl*, I. kısım, İstanbul, 1909
□ Baha Tevfik, *Teceddüd-i İlmî ve Edebî*, İstanbul, ty.
□ Baha Tevfik, *Felsefe-i Ferd*, İstanbul, 1914
□ Baha Tevfik, *Felsefe-i Edebiyyat ve Şair Celîs*, İstanbul, 1912
□ Baha Tevfik, *Muhtasar Felsefe*, İstanbul, 1913
□ Baha Tevfik-Ahmed Nebîl, *Hassâsiyet Bahsi-Yeni Ahlâk*, İstanbul, ty.
□ Baha Tevfik-Ahmed Nebîl, *Mebâdî-i Felsefe. Psikoloji. İlm-i Ahvâl-i Ruh*, İstanbul, ty.
□ Baha Tevfik-Ahmed Nebîl-Memduh Süleyman, *Nietzsche. Hayatı ve Felsefesi*, İstanbul, ty.
□ Beşir Fuad, *Victor Hugo*, İstanbul, 1885
□ Beşir Fuad, *Beşer*, İstanbul, 1886
□ Beşir Fuad, *Voltaire*, İstanbul, 1886
□ Beşir Fuad-Muallim Naci, *İntikad*, İstanbul, 1886
□ Beşir Fuad-Fazlı Necib, *Mektubat*, İstanbul, 1895
□ BÜECHNER Ludwig, *Madde ve Kuvvet*,(çev: Baha Tevfik-Ahmed Nebîl), 3 Cilt, İstanbul, ty.
□ Edhem Necdet, *Tekâmül ve Kanunları*, İstanbul, 1913.
□ Fazlı Necib, *Mebâhis-i Muhtasara-i Fenniye*, İstanbul, 1886.
□ Fikri Tevfik, *Hücre. Hayatın Esâsı*, İstanbul, ty.
□ FOUILLÉE Alfred, *Tarih-i Felsefe*, (çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil), İstanbul, ty.
□ HAECKEL Ernest, *İnsanın Menşe'î. Nesl-i Beşer*, (çev: Ahmed Nebil), İstanbul, ty.
□ HAECKEL Ernest, *Vahdet-i Mevcûd. Bir Tabi'at Âliminin Dini*, (çev: Baha Tevfik-Ahmed Nebil), İstanbul, ty.
□ HARTMANN Edouard, *Darvinizm, Darvin Mesleğinin İhtivâ Ettiği Hakîkatler ve Hatalar*,(çev: Memduh Süleyman), İstanbul, 1913
□ İsmail Fenni, *Kitâb-ı İzale-i Şükûn. Dozi'nin Tarih-i İslâmiyyeti Üzerine Reddiyyedir*, 1. Cüz, İstanbul, 1928
□ İsmail Fenni, *Maddiyyün Mezhebinin İzmihlâli. Maddiyyün Mezhebiyle Monizm ve Felsefe-i Müsbite Mezheplerinin Keşfiyât-ı Fenniyye ve Muhakemât-ı Akliyye ile Red ve İbtâli*, İstanbul, 1928
□ İsmail Ferid, *İbdâl-i Mezheb-i Maddiyyün*, İzmir, 1894
□ LAKER Ovdet, Feminizm, Âlem-i Nisvân (çev: Baha Tevfik), İstanbul, ty.
□ Subhi Edhem, *Darvinizm*, Manastır, 1911
□ Subhi Edhem, *Hayat ve Mevt*, İstanbul, 1913
□ Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi*, İstanbul, 1919
□ Subhi Edhem, *Lamarkizm*, İstanbul, ty.
□ Şerafeddin Mağmumî, *Vücûd-ı Beşer*, İstanbul, 1892

Genel Kaynaklar

□ ADIVAR A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1970
□ BERKES Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, 1973
□ BİRAND Kâmuran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, Ankara, 1955
□ DİNO Güzin, *Tanzimat'tan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru*, I.Kısım, Ankara, 1954
□ ERGİN Osman, *Türk Maarif Tarihi*, 5 Cilt, İstanbul, 1977
□ HANİOĞLU M.Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, 1981
□ MARDİN Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1962
□ MARDİN Şerif, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul, 1983
□ OKAY M. Orhan, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti: Beşir Fuad*, İstanbul, 1969
□ TUNÇAY Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, Ankara, 1978
□ ÜLKEN Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, C.II, Konya, 1966

Osmanlı Devleti'nde Korporatif Dünya Görüşü: Meslekçilik

Zafer Toprak

Korporatist bir dünya görüşü olan meslekçilik, Türkiye'de II. Meşrutiyet'in siyasal, ekonomik ve toplumsal kargaşa ortamında yeşerir. Millî Mücadele yıllarında, TBMM'nin ilk aylarında seçim sistemi seçiminde tartışılır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında toplumbilimciler arasında ve *Meslek* dergisi saflarında etkinlik kazanır.

1908 Jön Türk Devrimi ertesinde Trablusgarp, Balkan ve Dünya Savaşları Osmanlı Devleti'ni siyasal çöküntünün eşiğine getirir. Yüzyılların Osmanlı toplumsal düzeni çözülür. Ayrılıkçı çabalar imparatorluğun dört bir yanında etkinleşmeye başlar. Milliyetçiliğin toparlayıcı, bütünleyici, birleştirici yönü Osmanlı-Türk unsuruna kalan topraklar üzerinde direnme gücü verir. Millî iktisat ekonomiyi "kozmopolit" yapısından arındırır. Tesanütçülük ya da solidarizm, toplumsal dayanışmaya zemin hazırlar. Meslekçilik ise, ülke yönetimini küçük üretici orta tabakalara yaslar.

Meslekçilik, II. Meşrutiyet yıllarının toplumsal çöküntüsüne bir çözüm arayışıdır. Klasik iktisattan esinlenen Osmanlı liberalizmine bir tepkidir. Osmanlı meslekçiliği, yüzyılların fütüvvet ve lonca geleneğiyle o günlerde Osmanlı düşüncesinde etkinlik kazanan ve Fransız korporatizminin sosyo-psikolojik temelini oluşturan dayanışmacı, solidarist yaklaşımın bir bireşimidir.

İttihatçılarla Esnaf Arasındaki İlişki

II. Meşrutiyet'le birlikte geleneksel Osmanlı zanaatı kökten dönüşümlere uğratılır. Lonca örgütleri kaldırılır, küçük üreticiliğin "çağdaşlaştırılması" amaçlanır. 25 Şubat 1910 günlü Esnaf Cemiyetleri Talimatnamesi kethüdaların görevlerine son verir. Küçük esnafı Şehremaneti'nin denetimi ve cemiyet çatısı altında örgütler. Talimatnamenin yayımlanışından I. Dünya Savaşı'nın ilk yılına değin İstanbul'da elli esnaf cemiyeti kurulur. Bir üst düzeyde, Esnaflar Cemiyeti tüm bu cemiyetleri bünyesinde toplar.

Selanik'in yitirilişi ertesinde Merkez-i Umumî'nin İstanbul'a nakli, İttihat ve Terakki'nin karar organlarında Müslüman-Türk esnafın etkinliğini artırır. İstanbul tüccarı "kozmopolit"tir. İttihat ve Terakki'nin omuz verdiği millî iktisatla bağdaşmaz. İttihat ve Terakki'nin özellikle İstanbul örgütü uzun yıllar esnaf cemiyetlerine yaslanır. I. Dünya Savaşı yıllarında kentin temel kaygısı iaşe sorununa esnaf örgütleri aracılığıyla çözüm getirilir. Esnaf cemiyetleriyle İttihat ve Terakki organik bağ kurar. Cemiyetlerin başına İttihatçı "kâhya"lar atanır, İttihat ve Terakki için gereken "fedailer" esnaf arasından seçilir.

Meşrutiyet yılları boyunca İttihat ve Terakki, esnaf örgütlerini, benimsediği uluslaşma süreciyle uyumlu kılmaya çalışır. Mebusan Meclisi'ne verilen önergelerin birinde fütüvvet ilkelerinin esnaf yaşamına, günün koşullarıyla bağdaşacak şekilde uyarlanması önerilir. Merkez-i Umumî üyesi Ziya Gökalp, esnaf örgütlerinin tarihsel gelişimiyle yakından ilgilenir. Baha Sait Ankara'ya gönderilir; esnaf örgütlerinin evrimi ve Ahilerin, son Ahi babalarının kurumları inceletilir.

Esnafın evrimi konusunda bir süre sonra İttihat ve Terakki bünyesinde görüş ayrılıkları doğar. Meşrutiyet yıllarında İstanbul esnafını fiilen denetleyen cemiyetin İstanbul murahhası Kemal Bey [Kara Kemal], Osmanlı'nın geleceğini sermaye birikiminde ve "teşkilâtlanma"da görür. Millî iktisada küçük üreticilikle çözüm getirilemeyeceğini savunan Kemal Bey, esnaf kuruluşlarının gücünden yararlanarak anonim şirketler kurulmasını önerir.

Kemal Bey, II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında hamal esnafı kâhyalığı yapar. I. Dünya Savaşı yıllarında önce esnaf cemiyetleri aracılığıyla Heyet-i Mahsusa-i Ticariye'yi yönetir, sonra İstanbul Mıntıkası İaşe Müdürlüğü yapar ve nihayet, savaşın son yılında İaşe Nâzırlığına getirilir. Savaş döneminde "millî" anonim şirketlerin kurulmasına önayak olan Kemal Bey, esnaf üzerindeki etkinliğini Cumhuriyet'in ilk yıllarında da sürdürür.

Kemal Bey, esnaf için pragmatik çözümler önerir. Küçük üreticiyi daha büyük ölçeklerde örgütleyerek ülke ekonomisinde etkin kılmayı amaçlar. Oysa, Ziya Gökalp'in başını çektiği meslekçi çözüm, toplumun tüm kesitlerini

Meslekçilik

MAX BONAFOUS-NECMETTİN SÂDIK

"...asırlarca müddet insanları kendisine rabtetmiş olan dinî zümre, dinî cemaat, artık bu eski rolünü oynayarak, fertlerin ruhunda kuvvetli bir istinatgâh, bir mefkure vazifesi gôremez. Aile zümresi de, son asrın tekamülleri ve bilhassa iktisadiyatın aldığı şekil üzerine bu vazifeyi ifa edemez. Millet dediğimiz umumî zümre, zaman zaman, mesela bir tehlike anında, fertleri sıkı bir surette kendisine rabtederek kalplerde kuvvetli bir mefkure ateşi uyandırabilir. Nitekim böyle zamanlarda intiharın birdenbire azaldığı görülür. Hiç şüphe yok ki memleketimizde milliyet mefkuresi çok kudretli bir ruhanî mesnet vazifesi gôrmüştür. Fakat bu milliyet alevi kalpleri, tarihin ve zamanın her anında ısıtmaya kafi gelmiyor. Bir insanı, her günkü rûzmerre meşkuliyetlerinin ifası esnasında, her işinde, her an milli hislerle harekete getirmek pek güçtür. Son asırda millet dediğimiz vatanî zümre, ferde nisbetle artık o kadar genişlemiştir ki bu vâsi mesafe dahilinde ferdin vicdanını daimî surette murakabe altında tutarak, onun mevcudiyetini kavraması mümkün değildir.

Fakat dinden, aileden, milletten artık ümit etmediğimiz bu ruhî istinatgâhı yeni bir zümrede, meslek zümresinde bulabiliriz. Bu asırda bir adam için hayat ve faaliyet merkezini gitgide meslek teşkil etmektedir. Bütün mevcudiyetimizi tanzim eden, bizim üzerimizde her gün, her an hâkim olan tazyik, mensup olduğumuz mesleğin meşguliyetleridir. Her fert, kendisine lazım olan ahlâki kuvveti, mefkure ateşini bu yeni teşekkül eden ve istikbalde en hâkim bir teşekkül olacağı muhakkak olan bu zümreden alabilir."□

Max Bonafous, Necmettin Sâdık (Sadak). İçtimaiyyat, İstanbul, 1927, s. 214-215.

kapsayan ve kuramsal yönü ağır basan bir açılımdır.

Meslekçilik, her şeyden önce küçük üreticiliğin korunmasından yanadır. Ahlâk sosyolojisinden esinlenir ve dönemin "içtimaî iktisat" beklentileriyle Osmanlı loncalarına özgü meslekî dayanışmayı harmanlar. Osmanlı'yı çözüntüye sevkeden, ahlâk bunalımıdır: Savaşın neden olduğu ekonomik çöküntü, spekülatif girişimler sonucu oluşan aşırı kârlar, toplumsal sefalet, yanı sıra "harp zenginleri"nin ortaya çıkışı, Ziya Gökalp ve çevresince ahlâk yetersizliğinden kaynaklanır.

Ziya Gökalp'in Meslekçiliği

Gökalp, korporatist düzen özleminden ilk kez 1915 başında, *İslâm Mecmuası*'nda yayımlanan "İçtamî Neviler" başlıklı yazısında söz eder. İttihatçı düşünür, artık Durkheim'ın sosyolojisini benimsemiştir. Fransız üstadının korporatif eğilimlerini geleneksel Osmanlı lonca korporatizmiyle pekiştirir, ulusal düzeyde meslek örgütlerine yaslanan korporatif bir düzen önerir.

Durkheim'ın Türk sosyologları üzerindeki etkisi büyüktür. Belli başlı eserleri Türkçeye çevrilmiştir. 1910'lu yıllardan beri toplum felsefemize damgasını vuran Durkheim, korporatizm konusunda Saint Simon, Proudhon ve Louis Blanc'dan esinlenir. Eserlerinde işlevsel temsile ağırlık veren bir siyasal sisteme yönelir.

Durkheim'a göre, korporasyon siyasal örgütün temelini ya da belli başlı temellerinden birini oluşturur. Korporasyonlar devletin temel siyasal birimleri, temel ayrımlarıdır. Sanayi toplumunun gelişmesiyle eski siyasal yapının giderek gücünü yitirdiğini savunan Durkheim, bölgesel ayrımın önemini kaybettiğini, bireyin bölgesel ayrıma bağlantılarını her geçen gün biraz daha yitirdiğini ileri sürer. Toplum bugünkü gibi yanyana konmuş bölgeler toplumu olmaktansa, geniş bir ulusal korporasyonlar sistemine dönüşmelidir.

Durkheim'ın önerdiği korporatif modelde korporasyonlara zorunlu üyelik uygulanacak, ayrı mesleğe mensup olmaktan doğan bir dayanışma, "entelektüel ve ahlâki türdeşlik" sağlanacaktır.

Durkheim'dan esinlenen Gökalp de kendi toplumunun evrimini bu doğrultuda görür: "İçtimaî Neviler"de, Türk ulusunun camia toplum (camiavî cemiyet) türüne mensup olduğunu, gelecekte korporatif toplumlar (hey'î cemiyet) arasında yer alacağını savunur. Camia toplum, kentlerde toplumsal işbölümü sonucu esnaf korporasyonlarından oluşmuş, yerel derebeylerin egemenliğinden kurtularak kendi kendini yönetmeye başlamış, aynı zamanda derebeyine karşı merkezi otoriteyle birleşmiş bir "millet" türüdür. Korporatif toplum türünde ise toplumsal yapı başkentte ulusal nitelikte, hiyerarşik biçimde örgütlenmiş esnaf korporasyonlarından oluşur.

Her iki toplum modeli de loncalar üzerine kurulmuştur. Ancak camia toplumunda loncaların etkinliği yöreseldir. Bunların eylem alanı camia ile sınırlıdır. Korporatif toplumda ise korporasyonlar seçtikleri temsilcileri başkente gönderirler ve burada oluşan konfederasyon meclisleri ulusal nitelik kazanarak ülkeyi yönetirler.

Gökalp, ekonomik gelişimin son evresi olarak gördüğü "millî iktisat" dönemini ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonlarının yönetimiyle noktalar. Millî iktisatta, cemaat ile şehir ekonomileri kaynaşır. Oluşturulacak bir "millî iktisat nezareti", ulusun bir ekonomik organizmaya (uzviyet-i iktisadiye) dönüşümünü sağlayacaktır. Bu amacı gerçekleştirebilmek için nezaret, esnaf korporasyonlarını şehir düzeyinden çıkararak millet düzeyinde örgüleyecektir.

Meslek örgütlerinin egemenliğine dayalı bir halkçılık Gökalp'ın özlemini duyduğu toplumsal düzendir. Gökalp'e göre, toplumların evriminde sınıflı toplumları meslek devri izleyecektir. Sınıf devri, siyasal halkçılığın, diğer bir deyişle siyasal demokrasinin egemen olduğu bir dönemdir. Türkiye tarihinde Tanzimat ve Meşrutiyet bu dönemleri simgeler. Meslek devrinde ise siyasal halkçılığın yok edemediği "iktisadî tabakalar" ortadan kaldırılır; sınıf adı verilen büyük burjuvazi, küçük burjuvazi ve gündelikçilerden oluşan tabakalar meslek devriyle son bulur. Böylece toplumda içtimaî halkçılık egemen olur ve *"semiyye, kast, tarik, ocak, sınıf diye birtakım inhisarcı yahut imtiyazlı zümre ve tabakalar"* artık görülmez.

Gökalp'in meslekçiliği, toplumu bir organizmaya benzetir. Meslek zümreleri bu organizmanın hayatî görevler üstlenmiş organlarıdır. Toplumun gelişimiyle işbölümü ve uzmanlaşma derinleşir, meslek örgütleri arasında giderek daha sıkı bir dayanışma doğar. Toplum bireyleri meslek zümreleri aracılığıyla birbirlerine bağlanırlar.

Meslek Ahlâkı Sorunu

Ziya Gökalp ve çevresi, meslek zümreleriyle birlikte meslek ahlâkını da gündeme getirir. Aile iktisadının yerini millî iktisadın alışıyla, bireysel sermayeler millî sermayelere dönüşür. Yeni bir meslek çevresi doğar. Meslek ahlâkı giderek toplumda belirleyicilik kazanır. Bundan böyle, meslektaşlar arasında mesleklerinin "hayat ve bekası" için bir dizi görev gündeme gelir. Bu görevler bireyi mesleğine sıkı sıkıya bağlı hissettirir, kişisel çıkarların ötesinde meslekî hedeflere yöneltir. Savaş yılla-

ESNAFIN ÖRGÜTLENMESİ: II. Meşrutiyet'ten sonra Esnaf cemiyetleri Talimatnamesi ile kethüdaların görevlerine son verilmesi geleneksel toplum yapısında köklü değişimlere neden oldu. O güne kadar biraraya gelemeyen küçük esnaf bu sayede örgütlenme imkânına kavuştu. Kısa bir süre içinde kurulan bu cemiyetlerle iktidar partisi İttihat ve Terakki arasındaki ilişkiler sayesinde İttihatçıların esnaflar üzerindeki denetimi sağlandı. Yüzyılın başında değişik esnaf görüntüleri.

rında meslek ahlâkını işleyen İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), meslektaşlar arasında maddî ve manevi dayanışmanın Türkleri ahlâki çöküntüden kurtaracağını, onlara daha "içtimaî ve mefkurevî bir seciye" kazandıracağını savunur. Böylece birey yalnızlıktan kurtulacak, meslek çevresi bireyin tüm yaşamını düzenleyecektir.

I. Dünya Savaşı yıllarında savaşan ülkelerde hükümetler olağanüstü önlemlere başvurmuş, yasalar, tüzüklerle ekonomiye yoğun bir biçimde müdahale etmişlerdir. Zorunlu ihtiyaç maddelerinin dağıtımını çoğu kez, pazar mekanizması yerine, yönetimler üstlenmiştir. Ancak, savaş ekonomilerinde elde edilen sonuçlar ülkeden ülkeye fark etmektedir. Örneğin Türkiye'deki ekonomik kargaşa Almanya'da yoktur. Oysa Türkiye savaş ekonomisinde Almanya'yı örnek almış, benzer kurumsal düzenlemelere gitmiştir.

Necmettin Sâdık'ın Görüşleri

Necmettin Sâdık (Sadak)'a göre, Almanya'daki başarının nedeni, bu ülkede yıllardır oluşturulmakta olan "teşkilât", var olan "inzibat"tır. "Teşkilât" ve "inzibat" ise bir ulusu oluşturan "içtimaî vicdan"a bağlıdır. Örneğin bir tüccarın fâhiş fiyatla mal satmasını ya da bir memurun yasa dışı yollarla ticarete atılmasını mevzuatla önlemek güçtür. Bu konuda etkin olacak denetim bireyin vicdanı ve bu vicdanı yönlendirecek, nüfuzu altında bulunduracak, en ufak bir sapmaya şiddetle karşı koyacak olan ulusun vicdanıdır.

Necmettin Sâdık'a göre Osmanlı toplumu her şeyden önce bir ahlâk sorunuyla karşı karşıyadır. Ülkenin genel ahlâkında bir buhran görülmektedir. Savaş yıllarında buhran, ticareti de etkilemiştir. Kişisel çıkarlar ulusal ve genel çıkarlara üstün geldiğinden, diğer bir deyişle güçlü bir ahlâk anlayışı bulunmadığından, ticarette spekülatif girişimler ve istifçilik ortaya çıkmıştır. Ahlâk buhranı "harp zenginleri" denilen türedi bir sınıfın doğuşuna neden olmuştur.

Ülke ekonomisine çekidüzen verebilmek için genel ahlâk sorununa en kısa sürede çözüm bulunmalıdır. Ancak, Necmettin Sâdık'a göre, genel ahlâkın oluşumu, meslek ahlâkının gelişimine bağlıdır. Osmanlı toplumunda meslekî zümreler, korporasyonlar ya da esnaf örgütleri yeterince gelişmediği için meslek ahlâkı da oluşmamıştır. Ülkede genel ahlâkı yükseltmek için önce korporasyonları, "meslek sınıfları"nı geliştirmek gerekir.

A. Mithat (Metya)'ın Görüşleri

II. Meşrutiyet meslekçileri arasında, yaşanan ahlâk buhranını sanayi toplumunun sorunu olarak görenler de vardır. Bu konuda, Durkheim'la aynı doğrultuda görüşler benimsenir. A. Mithat (Metya)'a göre, Avrupa'da sanayi devrimi ve Fransız devrimiyle başlayan toplumsal dönüşümün üzerinden bir buçuk yüzyıla yakın bir süre geçmiş olmasına karşın, uygarlık ahlâkî ve hukukî kargaşadan henüz kurtulamamıştır. Huzur ve sükûna, toplumsal barışa olan özlem her gün artmaktadır. Oysa sanayileşmeyle orantılı olarak kişisel çıkarcılık gelişmektedir. Sonuç olarak ekonomi büyüdükçe genel ahlâk çöküntüye uğramaktadır. Bu konumda tek çözüm ahlâkın esası olan başkalarını düşünme (gayrendişlik) ve toplumsal dayanışma (içtimaî tesanüd) duygularını güçlendirmekte yatar. Bu nedenle bir an önce meslek zümrelerinin örgütlenmesini özendirmek ve kolaylaştırmak gerekir. Aile nasıl aile hukuku ve faziletlerinin beşiği olmuşsa meslek ahlâkı ve teamül de meslek zümrelerinden doğacaktır.

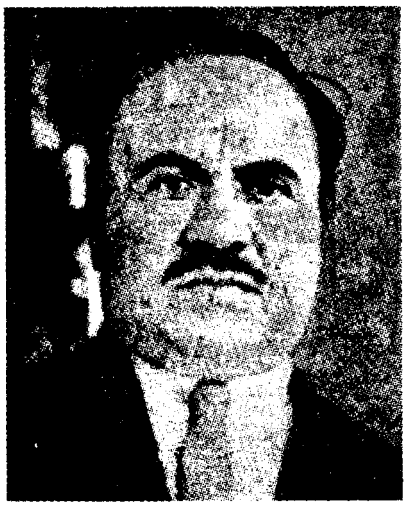
KEMAL BEY (1868-1926): Kara Kemal diye de anılan Kemal Bey, sermaye birikimi sayesinde esnaf kuruluşlarının anonim şirketler kurmasını istemiştir. I. Dünya Savaşı'nda İaşe Nazırlığı yapan Kemal Bey küçük esnafın örgütlenmesini savunmuş, ticaret hayatından azınlıkların temizlenmesini istemiştir. Yoğun bir siyasal yaşama sahip Kara Kemal genç yaşta Teşkilat-ı Mahsusa'ya girmiş, Kara Vasıf'la birlikte Karakol örgütünü kurmuştur. Cumhuriyet'ten sonra Mustafa Kemal'e yapılan suikasta karıştığı iddiasıyla İstiklâl Mahkemesi tarafından gıyabında idama mahkûm edilmiş, bir süre kaçmış, yakalanacağını anlayınca intihar etmiştir.

A. Mithat'a göre tarih meslek ahlâkı örneklerine birçok kez sahne olmuştur: Roma İmparatorluğu'nda "collegia"lar, Ortaçağ'da korporasyonlar bunun somut örnekleridir. Osmanlı toplumunda da benzer bir örgütlenme yaşanmıştır. Devletin bunca bunalımlara karşın, yüzyıllardır bu denli zinde bir direniş gösterebilmesinin temel nedeni Osmanlı esnaf geleneğidir. Ancak, III. Selim'le başlayan, Tanzimat'la doruk noktasına varan "Avrupalılaşma" akımı, esnaf örgütlerini de çökerterek ulusal ekonominin kaynaklarını kurutmuştur. Osmanlı II. Mahmud dönemine değin dışardan sınırlı birkaç kalem mal satın alırken, "boyunbağı taktığımız günden itibaren" Avrupalıların ve "kozmopolit" birtakım ellerin iktisadî esareti altına girmiştir. Osmanlı, artık fesinin püskülünden kundurasının çivisine varıncaya değin her şeyde Avrupa'ya haraç vermektedir.

İşbölümü sonucu toplumsal yaşamın karmaşıklaştığını, mesleklerde uzmanlaşıldığını kaydeden A. Mithat, hükümetlerin ihtiyaçları gereği gibi anlayamadığını, gelişmeleri yakından denetleyemediğini ileri sürer. Bu nedenle çıkarılan birçok yasa ve yönetmelik toplumdaki mevcut dengeyi bozar, yakınmalara neden olur. Oysa meslek örgütlerinin oluşturulmasıyla mesleki teamüller ve hukukî esaslar doğrudan doğruya kolektif bilincin, maşerî vicdanın ürünü olacaktır. Nitekim Avrupa'da bu doğrultuda önemli adımlar atılmış, yasama örgütünde meslekî temsil *(représentation professionnelle)* ilkesi tartışılmaya başlanmıştır.

Millî Mücadelenin İlk Yıllarında

Meslekî temsil ilkesini İttihatçılar Millî Mücadele'nin ilk yıllarında geliştirirler. Halka Türk Karl Marx'ı diye tanıtılan Kör Ali İhsan'ın meslekî temsil programı, Ekim 1920'de Büyük Millet



GÖKALP VE DURKHEİM: Türkiye'de sosyolojinin gelişmesine öncülük eden Ziya Gökalp (1876-1924) sosyolojinin kurucusu Emile Durkheim (1888-1917)'dan etkilenmiştir. Meslekî örgütlerden oluşmuş bir toplum düzenini özleyen Ziya Gökalp'e göre sınıflar meslek dönemiyle birlikte ortadan kalkacak ve içtimaî halkçılık egemen olacaktır. Bireylerin meslek zümreleri sayesinde birbirine bağlanması yeni bir ahlâkı, meslek ahlâkını oluşturacaktır. Ziya Gökalp (solda) ve Durkheim.

TÜRK KARL MARX'I: Türk Karl Marx'ı diye anılan Kör Ali İhsan Bey (İloğlu) (1870-1942)'in geliştirdiği mesleki temsil yapısında meslek temsilcilerinden oluşan tek bir meclis önerilir. Bu meclis toplumdaki işbölümünü yansıtır, bu yanıyla da dayanışmanın simgesidir. Bir süre Kara Kemal ve M. Şevket Esendal ile çalışan Ali İhsan Bey İzmir Suikastı nedeniyle yargılanmış ve beraat etmiştir. Ali İhsan Bey'le "Halka Doğru" dergisinde yazılar yazan daha sonra da kendi çıkardığı "Meslek" dergisinde meslęki örgütlenmenin yararlılığını savunan Muhittin Birgen (1887-1959)'e göre mesleki temsilde sınıf çatışması değil dayanışması vardır. Solda Ali İhsan Bey, sağda Muhittin Birgen.

Meclisi komisyonunda (encümen-i mahsus) görüşülür ve seçimlerde meslekî temsilin uygulanması kabul edilir. *Anadolu'da Yeni Gün*'de Yunus Nadi, "hayat-ı milliyemizde hakikî bir inkılâb" tümcesiyle meslekî temsili savunur.

Kör Ali İhsan, programını İstanbul'da hazırlamıştır. Tasarının ilk şekli karma bir korporatif yapı önerir: Toplumsal ve iktisadî meslek temsilcilerinden oluşan meclisin yanı sıra demokratik seçimle işbaşına gelmiş bir meclis vardır. Ancak, Ankara'da ikinci meclis kaldırılır, meslek temsilcilerinden oluşan tek meclisle yetinilir. Bu meclis toplumdaki işbölümünün, dayanışmanın bir simgesidir. Meclis komisyonunda, çiftçiler ve çobanlar, tüccarlar, denizciler, madenciler, ırgatlar, serbest meslekler, sanatkârlar, memurlar ve askerler olmak üzere toplam dokuz meslek grubu oluşturulur.

Kör Ali İhsan'a göre Türkiye'de Batı benzeri toplumsal sınıflar yoktur. Batı'da emperyalizm, kapitalizm ve istibdat, asilzadelere, ruhanîlere, büyük endüstriye ve bankerlere dayanır. Ülkeler bu sınıfların çıkarlarına göre yönetilirler. Türkiye'de ise bu tür kristalleşmiş sınıfların olmayışı sınıf sorununun çözümünü kolaylaştırır.

Meslekî temsilciler, toplumsal sınıfları Türkiye'nin gündemine almamalarına karşın, meslekî temsili zaman zaman sosyalizme benzetirler ve kuzeydeki Sovyet modeliyle paralellikler kurarlar. Muhittin (Birgen)'e göre meslekî temsil "Rusya'da uygulanan usulün aynıdır"; tek fark, meslekî temsilde sınıf mücadelesi yoktur, meslek dayanışması vardır. Zaten Türkiye'de sınıf savaşı da yoktur. Bu tür bir savaş, niteliği açısından da doğaya aykırıdır.

Meslekî temsilciler, Türkiye'de meslek dayanışmasının da olmadığı kanısındadırlar. Kör Ali İhsan'a göre dünyada Türkiye kadar tesanütten, dayanışmadan yoksun bir ülke yoktur. Bu nedenle meslek dayanışması gündemdeki ilk maddedir.

Meslekî temsil, Batı'daki demokratik seçim sistemine alternatif olarak geliştirilir. Batı demokrasisi I. Dünya Savaşı ile birlikte önemli ölçüde yıpranmıştır. Meslekî temsilcilere göre demokratik seçim sistemi oligarşik egemenliği gideremez. Meslekî örgütlenme gerçekleşmedikçe egemenlik belirli çevrelerin denetiminde kalacaktır. Halk mesleklere göre sınıflandırılmadıkça ve demokratik seçim sistemi yerine meslekî temsil sistemi konmadıkça, egemenlik gerçekten halkın olmayacaktır.

Yunus Nadi'ye göre, halk hükümeti demokrasi demek değildir. Meslekî temsilciler teoride değil pratikte halkı hâkim kılacaklardır. Yönetimi şu ya da bu sınıfa değil, tüm halka devretmek gerekir. Türk halkının yaşamında partilere yer olmadığını savunan Yunus Nadi, değişik mesleklerde çalışan insanların birbiriyle mücadele etmediklerini, aksine birbirlerini tamamladıklarını ileri sürer: Rençber eker, marangoz ambarı, çilingir arabayı yapar, hamal taşır, fırıncı pişirir, terzi diker... Kısaca, yaratılıştan kurulmuş bir düzen yaşamı yönlendirir. Bu nedenle tüm insanları belli ve sayılı mesleklerde toplamak ve seçimleri en âdil oranlarda bu ilke-

İKİ GAZETECİ: Necmettin Sâdık (Sadak) (1890-1953) ile Yunus Nadi (1880-1945) de mesleki temsil sistemini savunmuşlardır. Osmanlı toplumunda varolan bunalımın bir ahlâk bunalımı olduğunu savunan Necmettin Sâdık (sağda), bu bunalımdan çıkışın ancak korporasyonlarda biraraya gelecek bireylerin genel ahlâk düzeyini yükseltmekle sağlanacağına inanır. Yunus Nadi (üstte) ise, mesleki temsil esasına dayalı bir sistemin halkın egemenliğini yansıtabileceğini öne sürer.

ler ışığında yaparak "hayatı Meclise taşımak" gerekir.

Meslekî temsil, Meclis komisyonunda kabul görmesine karşın Mustafa Kemal'ce benimsenmez, ancak, meslekçilik zaman zaman tekrar gündeme gelir. Mahmut Esat (Bozkurt), *Hakimiyet-i Milliye*'de egemenliğin üreticilere devredilmesini savunur; Yeni Türkiye'nin gerçekleştirmesi gereken temel dönüşümlerden birinin lonca örgütlerinin yeniden kurulması olduğunu ileri sürer.

Ziya Gökalp, meslekçi görüşlerini Cumhuriyet'in ilanı arifesinde yayımladığı *Türkçülüğün Esasları* başlıklı yapıtında ayrıntılandırır. Korporatif dönüşümlerin zorunluluğunu vurgular. Yöresel esnaf loncalarının yerine merkezî "millî loncalar" önerir.

Gökalp'in meslekî temsil modelinde kentlerde tüm loncaların temsilcilerinden oluşacak birer "merkez heyeti" yer alır ve Gökalp buna "iş borsası" adını verir. İş Borsasının görevi, o kentteki loncaların ortak işlerini görmek ve kentin ekonomik yaşamını düzenlemektir. Böylece kentsel düzeyde yatay örgütlenme gerçekleştirilir. Loncalar ayrıca dikey olarak bir üst düzeyde, ulusal düzeyde örgütlenirler. Kentlerde, örneğin debbağ loncaları kurulur, bunlar kendi aralarında bir federasyona giderek başkentte bir "debbağ federasyonu merkez-i umumisi" oluştururlar.

Tüm loncaların devlet merkezinde bir genel merkez kurmalarını öneren Gökalp, bu genel merkezlerin seçtikleri temsilcilerin biraraya gelip loncalar konfederasyonunu oluşturmalarını ve konfederasyonun millet meclisi üyelerini seçmelerini salık verir.

Gökalp'in millet meclisi karma bir korporatif modeldir. Durkheim'ın mekanik dayanışma - organik dayanışma kavramlarından esinlenerek, Millet Meclisi'nde mekanik dayanışmayı simgeleyecek liva mebuslarının yanı sıra organik dayanışma temsilcileri olarak meslekî mebuslara yer verir. Liva mebusları genel seçimlerle gelirlerken meslekî mebuslar heyetleri tarafından, diğer bir deyişle işbölümü esası üzerine kurulu meslekî zümreler tarafından seçilirler. Gökalp, Cumhuriyet'in ilk seçimlerinde Büyük Millet Meclisi'ne elli adet meslekî mebusun gönderilmesini önerir.

Meslek Dergisi

Meslekçilik ve siyasal boyutu meslekî temsil, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Muhittin (Birgen) ve çevresince *Meslek* dergisinde ele alınır. 1925'te yayımlanan ve Takrir-i Sükûn Kanunu'na değin 38 sayı çıkan *Meslek* dergisinin yazarları arasında, 1919'da Kör Ali İhsan'la birlikte meslekî temsil programını hazırlayan Memduh Şevket (Esendal) de yer alır.

Meslek dergisi, daha önceki meslekçilerden farklı olarak toplumsal sınıfları bir olgu olarak benimser. Ancak, bunları devlet bünyesinde oluşturulacak meslekî kuruluşların bağrında eritmeyi amaçlar. Diğer bir deyişle, *Meslek*, Marx'tan kaynaklanan tarihsel maddecilikle Durkheim'ın spiritüalizmini uzlaştırma çabası içindedir; bu yeni bireşime "iktisatçılık" adını verir.

Siyasal partilere ve demokratik seçim yöntemlerine dayalı bir seçim sisteminin yetersizliğini vurgulayan *Meslek*, devletle birey arasında meslek kuruluşlarının geliştirilmesini önerir. Parlamentarizm, *Meslek*'e göre iflas etmiştir; parlamentarizmin yerini almakta olan meslekî temsilde kooperatifler, işçi ve işveren sendikaları, ticaret ve sanayi odaları ve benzeri ekonomik örgütler önem kazanır. Almanya'da kurulan İktisat Meclisi bunun somut örneğidir. Bundan böyle "siyasî parlamento" yerini "iktisat parlamentosu"na bırakmaktadır. *Meslek*'in bu konudaki çabaları sonuçsuz kalmaz: Bir süre sonra istişarî nitelikte Âli İktisat Meclisi kurulur.

Türkiye tarihinde meslekçilik, halkçılık ve tesanütçülükle (dayanışmacılık/solidarizm) birlikte değerlendirilmelidir. Çoğulcu demokrasi öncesi ulus-devlet oluşumunda bu üç kavram belirleyici bir nitelik taşır. Türkiye'de uluslaşma süreci bu kavramlar ışığında değerlendirildiğinde gerçekçi bir konuma oturtulabilir. Türkiye'nin demokrasi sorunları ancak bu üç kavramın izdüşümlerinde beliren korporatif beklentilerin aşılmasıyla çözüm bulur.□

KAYNAKÇA

□ PARLA Taha, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, Leiden, 1985
□ TEKELİ İlhan-İLKİN Selim, "(Kör) Ali İhsan (İloğlu) ve Temsil-i Mesleki Programı", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları*, İstanbul, 1977
□ TOPRAK Zafer, "Halkçılık ideolojisinin oluşumu", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları*, İstanbul, 1977
□ TOPRAK Zafer, "Türkiye'de Korporatizmin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, 12, Kış 1980

Osmanlı Devleti'nde Uluslaşmanın Toplumsal Boyutu: Solidarizm

Zafer Toprak

Solidarizm ya da yaygın kullanımıyla tesanütcülük (dayanışmacılık), II. Meşrutiyet'le Tek Parti Cumhuriyet Türkiyesi'ni kapsayacak açılımda bir toplumsal öğretidir.

Tesanütçülük I. Dünya Savaşı yıllarında yoğun bir tartışma ortamı bulursa da, 1908 ertesinde "içtimaiyat" ile birlikte ders kitaplarında izlenmeye başlanır. Başlangıçta "meslek-i teavün" olarak Türkçeye çevrilen solidarizm, yazınımızda genellikle "tesanütçülük" olarak yer etmiştir. Bir ara, dil devrimiyle birlikte "bağlılık"a dönüşür. Bugünkü toplumbilim kitaplarında ise solidarizm karşılığı olarak "dayanışmacılık" kullanılır.

Solidarizm, Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nın bir anlamda resmî ideolojisidir. Radikal Parti'nin benimsediği bir öğretidir. Filozof-politikacı, bir ara başbakan Léon Bourgeois başta olmak üzere, Alfred Fouillée, Alexandre Millerand, Charles Seignobos, Ferdinand Buisson, Charles Gide, Gustave Geffroy gibi birçok düşünürü çevresinde toplamıştır.

Solidarizm, 19. yy ekonomist ve sosyalist öğretilerinin toplumsal sorunu saptadıklarını, ancak tutarlı bir çözüm getiremediklerini ileri sürer: Ekonomistler, çabanın bireyi yükselttiğini, gayretin onu güçlü kıldığını, rekabetin bir ayıklama ve ilerleme unsuru olduğunu vurgularlar, ancak "bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler" düsturuyla adaleti yadsırlar. Kolektivistler ise, salt maddî kaygılarla, adalete arka çıkarlar; toplumu mutluluğu paylaştıracak bir güç olarak görürler; insanın tek varlık nedeni özgürlüğünü yitirmesine yol açacak sözde bir adalet sitesini *(cité de justice)* otoriter yöntemlerle kurmaya kalkışırlar.

Solidarizm, her iki öğretinin sakıncalarını giderecek, adaletle özgürlüğü aynı potada bağdaştıracak, ekonomizmle sosyalizmi uzlaştıracak bir çözüm peşindedir. Diğer bir deyişle, teşebbüs serbestiyetine ve mülkiyetin dokunulmazlığına gölge düşürmeksizin liberalizmle sosyalizm arası bir "orta yol" arar.

Solidarizm, ekonomide devlet müdahaleciliğini öneren, çalışanları ve güçsüzleri gözeten sosyal mevzuatı gündemine alan, toplumsal yaşamda sınıf çatışmasının gereksizliğine inanan, çelişkiden arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmayı (tesanüdü) benimseyen, laik eğitimi savunan, pasifist, uzlaşmacı bir öğretidir.

Yukardaki ilkelerden de anlaşılacağı gibi, varolan toplumsal yapıyı veri olarak alır; kapitalizmin doğurabileceği sosyal adaletsizlikleri parlamenter yoldan gidermeyi amaçlar. Evrimci, ahlâkçı, Bentham faydacılığını Fransa'ya yansıtan bir düşüncedir.

Solidarist çevrelerde sosyalizme dost bir tavır alınır. Ancak, toplumsal değişiklik solidarizmin gündeminde yoktur. Öte yandan, eşitsizliğin kaynağına inilmeksizin, sosyal adalet ilkesi benimsenir. Bazı çevreler, solidarizmi bir tür liberal sosyalizm olarak nitelerler. Fakat sosyalizmin politik silahı sınıf ça-

SOLİDARİZMİN TEMSİLCİSİ:
Dayanışmacılık diye de bilinen solidarizmin etkileri II. Meşrutiyet'le birlikte gelişen düşünce akımlarında ve Cumhuriyet döneminde biçimlenen tek parti ideolojisinde görülür. Avrupa'da ise I. Dünya Savaşı öncesinde tartışılmaya başlayan ve bir ölçüde etkin olan bu akımın Fransa'daki öncülerinden Lèon Bourgeois (1851-1925) Radikal Parti'nin liderlerindendi. Bourgeois'e göre solidarizm, liberalizm ile sosyalizm arasında uzlaştırıcı bir rol önerdiği için insan özgürlüğüne uyan bir öğretidir. 1920'de Nobel Barış Ödülü alan Lèon Bourgeois bir ara başbakanlık yapmıştır.

tışması, solidarizmde yerini işbirliği ve dayanışma ilkelerine bırakır.

İttihatçı düşünürler I. Dünya Savaşı'nın kargaşa ortamında solidarizmi benimsemekte gecikmezler. Cemiyet'in yarı resmî yayın organı *Yeni Mecmua,* "tesanütçülük" adı altında solidarizme geniş yer ayırır. Tekin Alp, on iki kez makalelerine "Tesanütçülük" başlığı atar. Gökalp'in geliştirdiği "halkçılık" solidarizmden esinlenir.

Gökalp ve Solidarizm

Gökalp'e göre, solidarizm "içtimaî halkçılık"tır. Siyasal demokrasinin siyasal düzeyde gerçekleştirdiği eşitliği iktisadî alanda uygulamaya çalışır; diğer bir deyişle, solidarizmde "iktisadî sınıflar"ın kaldırılması amaçlanır.

Gökalp, bireycilikle toplumculuk arasında "tezat", ya da bugünkü deyişle çelişki olmadığını ileri sürer. Bireycilikle toplumculuğu uzlaştırarak her ikisini de aynı potada eriten yeni bir toplumsal öğretide, tesanütçülükte karar kılar.

Solidarizm, Gökalp'e göre, Türk hukununun doğasında vardır. Bu nedenle tesanütçülük "millî bir meslek", ulusal bir öğretidir. Özellikle geleneksel Osmanlı toprak hukuku bunun somut kanıtıdır. Bireyciler salt bireysel ya da özel mülkiyeti, toplumcular ise toplumsal mülkiyeti benimserken, tesanütçüler her iki mülkiyet ilişkisini de gündemlerine almışlardır. Osmanlı arazi kanunnamesinde de "tasarruf" ferdî ya da bireysel mülkiyeti, "rakabe" ise içtimaî ya da toplumsal mülkiyeti ifade eder.

Gökalp, tesanütçülerin uzlaştırıcı mülkiyet ilişkilerini salt toprağa hasretmediklerini, üretim aracı niteliği taşıyan diğer "mülk"lere de yaydıklarını ileri sürer: Ormanlar, sular, madenler, demiryolları, gemiler gibi fabrikalar da, toprak örneği, bu iki mülkiyet ilişkisi ışığında ele alınmalıdır. Bir fabrika işletilmez, âtıl bırakılırsa bu fabrika üzerindeki özel mülkiyet "sâkıt" olur, kalkar. Türk hukukuna göre, ferdî tasarruf bir tapu, yani "içtimaî bir memuriyet" niteliğindedir. Birey üretim araçlarını gereğince kullanmazsa, tıpkı toprakta olduğu gibi, devlet müdahale etme gereği duyar. Çünkü tüm üretim araçlarının "rakabesi", gerçek sahipliği devlete aittir. Bireylerin bu üretim araçlarında ancak "tasarruf" hakları bulunur. Bu nedenle devlet, gerek görürse, bireylere ait tasarruf bedellerini ödeme koşuluyla, rakabesi kendisine ait olan toprak ve fabrikaları istimlak edebilir. Bu yolla tüm üretim araçlarını toplumsallaştırmak (içtimaîleştirmek), ya da "nâ-ehil ellerden alıp ehliyetli ellere vermek" olasıdır. Nitekim, solidarizmden esinlenen gerçek halkçılık, kişi özgürlüğüyle toplumsal adaleti, özel mülkiyetle toplumsal mülkiyeti uzlaştırmayı amaçlar.

Gökalp'in solidarizmi sosyal devlete yönelik ögeler içerir. Liberal ya da "jandarma" devlet, Gökalp için yetersizdir. Devlet toplumsal hayata katılmalı, düzenleyici, yönlendirici işlevler üstlenmelidir. Bu nedenle toplumsal mülkiyet kaçınılmazdır.

Gökalp'in deyimleriyle, "fertçilik"le "içtimaîcilik" telif edilmeli, "ferdî mülkiyet"le "içtimaî mülkiyet" birlikte ele alınmalıdır. Bu bağlamda kişi özgürlüğüyle toplumsal adalete eşit ağırlık tanımak gerekir.

Gökalp, toplumsal adaleti gerçekleştirmek için, Batı iktisatçıları ve toplumbilimcileri arasında yaygın kullanımı olan "artık değer"den yola çıkar. "Fazla temettü", Fransızca "plus value"nün o günkü Türkçesidir. Toplumsal mülkiyetle birlikte kamu girişimlerinden (cemiyetin teşebbüslerinden) doğacak artık değerler topluma mal edilecektir. Toplumsal adaletin gerçekleşmesi uğruna bu gelirle "mağdur sınıflar" sefaletten kurtarılacak, bu kesitin geleceği güvence altına alınacaktır. Sosyal güvenlik, genel sigorta, hayır cemiyetleri toplumsal mülkiyetten kaynaklanan fonlarla finanse edilecek, tüm Osmanlı çocuklarına parasız yatılı eğitim olanakları devletçe sağlanacaktır.

Tekin Alp ve Solidarizm

Gökalp'in gündeme getirdiği solidarist öğreti Fransız toplumbiliminden esinlenir. Nitekim "tesanüt" *(solidarité),* Durkheim'ın baştacı ettiği bir kavramdır. Meşrutiyet'in ilk yıllarında, "ilm-i içtimaî" sözcüğüyle Osmanlı aydını, Fransız toplumbilimiyle tanışır. Bu arada, Alman sosyal demokrat fikir hareketinin ilk etkileri Osmanlı aydın çevrelerinde görülmeye başlar. Tekin Alp, ekonomik ve toplumsal düşüncede sosyal demokrat görüşlere geniş yer veren bir İttihatçıdır. "İçtimaî siyaset" ilk kez Tekin Alp'in yazılarıyla geniş yankı uyandırır.

Gökalp'in "fazla temettü" adını verdiği topluma ait paya Tekin Alp "tezayüd-i kıyem" der. Artık değer, Tekin Alp için sosyal siyaset gereğidir: "Ferdî mülkiyet"in yanı sıra "cemiyet mülkiyeti"nin benimsenmesi, toplumdaki eşitsizliklerin giderilmesi için zorunludur.

Solidaristler, ya da tesanütçüler, Tekin Alp'e göre, sosyal siyaset yanlısı-

Solidarizm ve Osmanlı Hukuku

ZİYA GÖKALP

Türk hukukundan tabiatıyle doğmuş millî bir meslek vardır ki ismine solidarizm, tesanütçülük denilebilir. Fertçiler yalnız ferdî mülkiyeti, içtimâîciler yalnız içtimâî mülkiyeti kabul ettiği halde, tesanütçüler bu iki mülkiyetin her ikisini de kabul ediyorlar. Bunlara göre, Osmanlı arazî kanunnamesindeki tasarruf ferdî mülkiyetten, rakabe ise içtimâî mülkiyetten ibarettir. Fakat tesanütçüler, bu iki türlü mülkiyeti araziye hasretmiyorlar. İstihsal vasıtası olan diğer mülklere de teşmil ediyorlar.

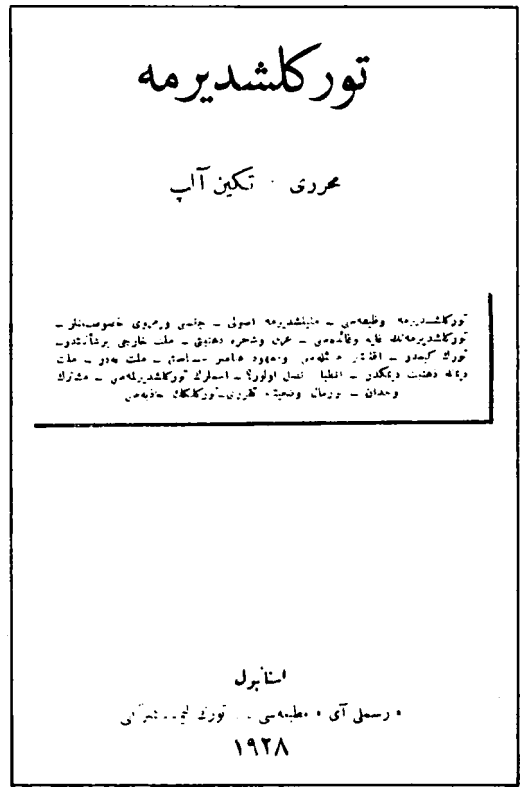
Meselâ, ormanlar, sular, madenler, şömendöferler, vapurlar gibi sınaî fabrikalar da arazi gibi iki mülkiyete tâbidir. Bir fabrika da, arazi gibi muayyen bir zamanda işletilemezse mahlul kalmalı, yani onun üzerinde bulunan ferdî tasarruf sâkıt olmalıdır. Çünkü Türk hukukuna göre, ferdî tasarruf bir tapu, yani içtimâî bir memuriyet mahiyetindedir. Bundan başka, devlet lüzum görürse rakabesi itibariyle arazi ve fabrikaları, fertlere ait tasarruf bedellerini vermek şartıyle istimlâk edebilir. Bu tarikle bütün istihsal vasıtalarını içtimâîleştirmek, yahut nâ-ehil ellerden alıp ehliyetli ellere vermek mümkündür... Hakikî halkçılık ferdî hürriyetle içtimâî adaleti, aynı zamanda ferdî mülkiyetle içtimâî mülkiyeti telif etmek usulünden ibarettir. □

Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı?" Yeni Mecmua, Sayı 38, 4 Nisan 1918, s.234.

dırlar: Bireyciler (endividüalist) ya da liberaller, artık değer hasılatını bireysel mülkiyete, ferdî mülkiyete verirler. Oysa, sosyal siyaset yandaşları artık değere salt bireysel mülkiyet açısından bakamazlar. Bireyin elindeki servetin önemli bir kısmı topluma aittir ve her ne surette olursa olsun toplumun huzur ve refahını, toplumun gelişmesini sağlamaya hasredilmelidir. Bu nedenle solidaristler, bireysel mülkiyetle birlikte toplumsal mülkiyeti, cemiyet mülkiyetini gündeme getirirler. Esasen, artık değer bireyden değil toplumdan kaynaklanır ve bu nedenle doğrudan doğruya topluma ait olmalıdır.

Türkiye'de solidarizmin tartışıldığı dönemde kuzeyde Çarlık Rusyası yıkılmış, yerine toplumsal mülkiyet esası üzerine kurulu yeni bir düzen kurulmuştur. Osmanlı solidaristleri, sosyalizmle aralarındaki farkı vurgulamakta gecikmezler. Tekin Alp'e göre, sosyalistler "ferdî mülkiyet"i tümüyle yadsımış, "cemiyet mülkiyeti"ni benimsemişlerdir. Tekin Alp, bu tür tek tip mülkiyet ilişkisinin de başarı şansı olmadığını ileri sürer: Rusya'da birtakım idealistler bireysel mülkiyeti inkâr ederek toplumsal düzeni altüst etmişlerdir. Oysa yapılması gereken, toplumsal düzeni çökertmeksizin, bireysel mülkiyetin yanı sıra toplumsal mülkiyeti kabul etmektir.

Solidarizm evrimci bir öğretidir. Kurulu düzeni veri olarak alır. Toplumsal düzeni sarsacak kökten dönüşümlerden kaçınır. Tekin Alp'e göre, solidarizm yürürlükteki ve geçerli hukukî ve toplumsal örgütte "inkılâp"a başvurmaya gerek görmez. Hukukî ve toplumsal düzen aynen devam etmeli, ancak, toplumsal düzenin işleyişi aksadığı ya da düzende çarpıklıklar doğduğu zaman doğal akışa müdahale etmelidir. Diğer bir deyişle, düzenin devamı ve korunması, liberalizmde olduğu gibi her şeyin doğal akışına bırakılması, bireyin iktisadi faaliyetinin hiçbir sınırlamaya tâbi tutulmaması anlamına gelmez. Doğal akış, bireyin özgürlüğünü sağlasa da, zamanla toplumda yer alan muhtelif "halk tabakaları" arasında çıkar çatışmalarına, derin uçurumlara neden olur. Liberalizm bireyin gelişmesine ortam hazırlar, ancak talih ve tesadüfün yetkisiyle toplumsal düzende çarpıklıklar doğar. İşte bu aşamada devlet devreye girer: Devlet bireyin çıkarının değil, toplum düzeninin koruyucusudur. Bu nedenle, toplumsal düzen çözülmeye başladığı anda devlet müdahale etmeli, toplumsal sınıf ve tabakalar arasında doğal gelişmeden kaynaklanan çarpıklıkları gidermeli, toplumda düzeni, dengeyi, bütünlüğü, türdeşliği olanaklar ölçüsünde korumaya çalışmalıdır.


تورکلشدیرمه

محرری · تکین آلپ

استانبول

۱۹۲۸

TÜRKLÜĞE UYGUN DÜŞÜNCE: Asıl adı Moiz Kohen olan Tekin Alp, (-1961) Ziya Gökalp'le birlikte Yeni Mecmua'da yazdığı yazılarda solidarizmin yeni bir sentezini yapar. Tekin Alp'e göre toplumsal düzenlemeyi yararlı hale getirmek için şiddetli "inkılâb"a gerek yoktur. Düzenin bozulması halinde aksayan yanlarına müdahale edilebilir. Ancak bu müdahalenin dengeyi bozmaması gerekir. Eğer Türkler solidarizmi benimserlerse toplum büyük çatışmalara yolaçmadan düzelebilir. Solidarizmi değişik açılardan inceleyen Tekin Alp "Kemalizm", "Türk Ruhu" gibi eserleriyle Cumhuriyet döneminde de resmî ideolojinin biçimlenmesinde etkin olmuştur. Tekin Alp'in "Türkleştirme" kitabının kapağı.

Ancak, bu konuda ifrata kaçmamak gerekir. Solidarizmde devlet müdahalesinin sınırı vardır. "Ferdi büsbütün ortadan kaldıran, devleti ikame etmek isteyen" sosyalizm, toplumu tekdüze bireylerden oluşan bir organizmaya dönüştürmek ister. Bu nedenle bireysel mülkiyeti, şahsiyeti yok edip, her şeyi devlete irca eder; toplumsal hayattaki doğal farkları gidermeyi amaçlar. Oysa toplum, kendine özgü hayat tarzı, farklı yetenek ve beklentileri olan sayısız bireyden oluşur. Yeknesak, tekdüze bir halk kitlesi toplum değildir. Solidarizm, kişi özgürlüğü ile sosyal adaleti bağdaştırarak bu sorunun üstesinden gelir.

I. Dünya Savaşı solidarizmin gereğini bir kez daha kanıtlamıştır. Tekin Alp'e göre, savaşın nedeni içtimaî Darvinizmdir: Birçok ülkede toplumsal sömürü geniş boyutlar kazanmış, imparatorluklar çıkar kaygısıyla birbirleriyle kapışmışlar, gücü ellerine geçiren sınıflar emperyalist emeller peşine düşmüşlerdir. Tüm bu gelişmeler dünyayı bir barut fıçısına dönüştürmüş, küçük bir kıvılcım bu fıçıyı uçurmaya yetmiştir.

Tekin Alp, bu tür savaşların solidarizmle önlenebileceğini savunur. İnsanlar, zümreler, muhitler, sınıflar, meslekler için genel çözüm çatışmaktan değil uzlaşmaktan geçer. Bu kategorilerde yer alan farklı ögeler, işbölümü gereği, birbirleri için gereklidir. Uyum içersinde çalıştıkları vakit bir organizmanın bütünselliğini oluştururlar.

Tekin Alp'e göre Çarlık Rusyası'nı deviren Bolşevikler bu gerçeği görememişlerdir. Sınıfları uzlaştıracaklarına sınıf çatışmasını körüklemişlerdir. Burjuvaziye savaş açacaklarına, mevcut düzeni çökerteceklerine, solidarizmi uygulayıp muhtelif zümreler arasında işbölümü ilkelerince düzeni sağlasalar ve yalnız toplumdaki çarpıklıklara neden olan "içtimaî Darvinizm"i ortadan kaldırsalar, Bolşevikler, yeryüzünde temelleri solidarizm üzerinde yükselen ideal yurdu *(cité idéale)* yaratmayı başarabilirler.

Ekim Devrimi ertesi, İttihatçılar Rusya'daki Müslümanlarla yakından ilgilenirler. Müslüman unsur arasında da toplumsal sınıf farklılıkları oluşmuştur.

Rusya'daki "Türk şubeleri"ne seslenme gereği duyan Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı?" başlıklı yazısında, sosyalizmin etkin olduğu Rus âleminde bu akımdan esinlenen Türklerin gereksiz yere kardeş kanı döktüklerini, oysa Türk şubelerinin bu tür aşırılıklardan kaçınması gerektiğini, sınıf mücadelesini bir kenara bırakıp, tüm halkı hoşnut kılacak solidarizm öğretisini izlemelerini önerir.

Böylece, solidarizm sosyalizme bir alternatif olarak geliştirilirken, öte yandan kapitalizmin ve milliyetçiliğin doğurabileceği toplumsal sorunlara da çözüm getireceği ileri sürülür. Bu bağlamda solidarizmin sosyal adaletçi yönü gündemdedir. Tekin Alp'e göre, uygarlıkla kapitalizm uyum içersinde gelişirler: *"Bir millet medeniyet sahasında ne kadar yükselirse kapitalizm dahi o derece kesb-i kuvvet eder."* Milliyetçilik ise *"muhtelif memleketlerde tezâhür ettiği şekilde kapitalizmin kuvvetini tezyid ve takviye etmekten başka bir şeye yaramamış"*tır. Savaş, diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de servet dağılımında büyük değişikliklere neden olmuştur. Sermaye birikimi sonucu yüzlerce şirket ortaya çıkmıştır. Kısa bir süre sonra, diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de büyük girişimler küçük üreticiliği ortadan kaldıracak, bir yanda *"güzide, zengin, münevver ve mesut bir zümre-i kalile* (azınlık zümre)" öte yanda *"proleter denilen ve her türlü mahrumiyetlere katlanmaya, her türlü eza ve cefaya mahkûm olan milletin ekseriyet-i azîmesi* (büyük çoğunluğu)" arasındaki uçurum giderek açılacaktır. Bu nedenle, milliyetçilikten, ulusal uyanıştan yalnız kapitalist denilen azınlık zümresi yararlanmış olacaktır.

Tekin Alp, milliyetçilik bu şekilde gelişirse karşısında sosyalizmi bulacağını söyler. Sosyalizmin ifratçılığından kaçınmak için, kapitalizmin olumsuz etkilerini gidermek gerekmektedir. Türkiye'nin geçmekte olduğu aşamaları daha önce yaşamış olan ileri Batı ülkeleri, uzun deneyimler sonucu nasyonalizm ile sosyalizm arasında, her iki akımın olumlu yanlarını içeren, olumsuz yönlerini dışlayan üçüncü bir toplumsal öğretide karar kılarlar. Adını tesanütçülük ya da solidarizm koyarlar. Tekin Alp'e göre, Türkler de aynı yolu izler, solidarizmi benimserlerse, milliyetçiliği sağlam temellere oturtarak ülkede sosyalizmin ergeç "infilâk"ını önlemiş olurlar.

Tekin Alp, I. Dünya Savaşı'nın solidarizm için çok müsait bir ortam yarattığı kanısındadır. Savaşla birlikte liberal iktisat politikaları bırakılmış, devletler iktisadî hayata yoğun müdahale gereği duymuşlardır. Savaşın neden olduğu iktisadî çöküntü, savaş ertesi liberal politikalarla giderilemez. Devlet, savaşta olduğu gibi, savaş sonrası da ülke iktisadıyla yakından ilginecektir. Ülkelerin yeni baştan imar edilmeleri ge-

SOLİDARİZM VE BOLŞEVİKLER: Tekin Alp'e göre Bolşeviklerin sınıfları uzlaştıracakları yerde körükleyerek şiddete başvurmaları yanlıştı. Eğer muhtelif zümreler arasında işbölümüne dayalı bir düzen sağlanabilseydi, toplumsal bozuklukların önlenmesi mümkün olabilirdi. Tekin Alp sosyalizmin mülkiyet anlayışını da reddeder. Ona göre bireysel mülkiyetle toplumsal mülkiyetin yanyana olması gerekir. Bireysel mülkiyetin inkârı toplumda zararlı sonuçlara yol açar.

rekir. Üretimin artırılması, tüketimin kısılması, ödemeler dengesinde açık verilmemesi kaygıları ekonomiye doğrudan müdahaleye ortam sağlar. Ayrıca devletler "harp istikrazları"yla gelecek nesilleri borçlandırmışlardır. Nihayet, yüz binlerce harp malûlü, dul, yetim ve göçmen devletçe gözetilmelidir. Tüm bu görevler, devletleri solidarizmin ilkelerini benimseyerek, toplumsal çöküntülere yer vermeksizin ekonomileri toparlamaya sevketmektedir. Devletlerin iktisadî hayata müdahaleleri solidarizm gereğidir.

Solidarizmin Tek-Parti Dönemine Etkileri

Solidarizm, Tek-Parti Cumhuriyet döneminde de etkinliğini sürdürür. Cumhuriyet Halk Partisi'nin "halkçılık umdesi" büyük ölçüde solidarizmden esinlenmiştir. İki dünya savaşı arası Avrupası'nda güçlenen otoriter rejimler liberal devlete karşı kesin tavır alırlar; liberal devletle uluslaşmanın uyum sağlayamayacağını ileri sürerler. Cumhuriyet "tesanütçülük"ünün de liberalizme karşı tutumunun oluşumunda Avrupa'da esen rüzgârların etkin olduğunu söylemek yanlış olmaz: Tek-Parti yönetimi liberal devletin ulus birliğini bozucu olduğunu, toplumda sınıflaşmaya yol açtığını savunur. Tek-Parti "milletçe kütleleşmek" fikrinin milliyetçilik gereği olduğunu, bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti'nin çekiştirici, çarpıştırıcı, ulusal birliği bozucu liberal devlet tipini benimsemeyeceğini açık bir şekilde ifade eder: Ülke gerçekleriyle ancak sınıfsız, tezatsız "millî devlet" görüşü bağdaşır. Bu görüş ışığında Ceza Kanunu'nda değişikliklere gidilir. Cemiyetler Kanunu ile sınıf esasına dayanan cemiyetler yasaklanır. İş Kanunu "yurttaşların sınıflaşarak parçalara ayrılmasını önleyici bir rejim kanunu" olarak hazırlanır.

II. Dünya Savaşı ertesi dünya siyasal konjonktüründe yeni gelişmeler izlenir. Almanya, İtalya gibi otoriter rejimler savaşı yitirmişlerdir. Sonuç, bir anlamda, demokrasinin, liberal devletin zaferidir. Tüm bu gelişmeler Türkiye'yi de etkilemekte gecikmez. Solidarizm giderek etkinliğini yitirir. 1946 sonrası, çoğulcu, çok partili düzene geçişle birlikte CHP yetkilileri Tek-Parti dönemini, partiyi yıpratmaksızın yorumlamaya çalışırlar. İsmail Hüsrev Tökin, *Cumhuriyet Halk Partisi'nin Dünya ve Cemiyet Görüşü* başlıklı kitabında, Tek-Parti'nin solidarist dünya görüşünü benimsemesini şu gerekçelere dayandırır: Millî Mücadele döneminde tüm ulusun beraberlik ve ortak bir bilinçle savaşa katılması gerekmektedir. Savaş ertesi ulusal kalkınma aynı birlik duygusuyla yürütülmelidir. Ulusal bağımsızlık ancak organik bir birlik oluşturan tek bir ulusal hayatın geliştirilmesiyle sürdürülebilir. Öte yandan Cumhuriyet'in kuruluşundan II. Dünya Savaşı'na kadar geçen sürede dünya giderek karanlık ve huzursuz bir görünüm almıştır. Birçok ülkenin savaş hazırlıkları, gittikçe artan tecavüz tehlikesi, ve nihayet tehditler, ulusal birliğin daha da güçlü korunmasını gerektirir. Ülkeyi dış tecavüzlere karşı koruyacak güç, ulusun askerî kudreti yanı sıra ulusal birliktir. Bu nedenle Türk Devrimi'nin öncüleri *"iç ve dış siyasî ve sosyal şartlar içinde yürüttükleri mücadelelerde nihayet sosyal ve millî hayatın, fertler ve müesseseleriyle beraber, birbirini tamamlayan tezatsız bir varlık olması lâzım geldiği fikriyle tesanütçü* (solidarist) *bir dünya ve cemiyet görüşüne"* varırlar.

İSMAİL HÜSREV TÖKİN (1902-): Kadro'nun kurucularından olan İsmail Hüsrev, Türkiye'nin sınıfsız bir toplum olduğu yolundaki görüşlere karşı çıkar. Tökin'e göre "sınıflar" ve "meslekler" ekonomik yaşamın bir gereğidir. Önemli olan sınıf mücadelesi yerine sosyal dayanışmayı sağlayacak bir düzeni getirmektir. Moskova Üniversitesi'nde İktisat öğrenimi gören İsmail Hüsrev Tökin'in "Türkiye Köy İktisadiyatı", "Ekonomik Coğrafya", "CHP'nin İktisadî Siyaseti" gibi eserleri vardır.

İsmail Hüsrev Tökin'e göre, solidarizm dünya ve topluma bir birlik olarak bakar: Bireyi, tek olanı, organik bir birliğin parçası olarak görür. Diğer bir deyişle birey, toplumun bölünmez bir parçasıdır. Toplum ya da ulus, bireylerin, kurumların bir toplamı, mekanık birleşmesi sonucu ortaya çıkmış bir yekûnu değildir. Tüm bu unsurların organik bir bütünüdür. Asıl olan, bireyin varlığı değil, bilâkis bireylerin organik birliği olan ulusun varlığıdır. Birey, varlığını ancak ulus varlığı içinde koruyabilir. Ulus varlığı ise, ancak bireylerin sıkı birliği, dayanışmasıyla olasıdır.

Solidarist zihniyetin CHP programında ve Anayasa'da halkçılık ilkesinde yansıdığını belirten İsmail Hüsrev Tökin, Tek-Parti dönemi solidarizminin *"sınıf mücadelesi yerine içtimaî intizam ve tesanüdü"* sağlayacak, *"birbirini nakzetmeyecek surette menfaatlerde ahenk temin edecek"* bir toplumsal düzen önerdiğini kaydeder.

Türkiye'nin "sınıfsız bir toplum" olduğu savına gelince, İsmail Hüsrev Tökin, bunun dönemin hâkim romantik ruhunun bir ürünü olduğunu söyler. Tökin'e göre *"Türkiye hiçbir zaman içtimaî zümrelere, sınıflara ayrılmamış bir memleket olmamıştır."* Ekonomik yaşam geliştikçe, "meslekler", "sınıflar" belirir. Bu, yaşamın zorunlu bir yasasıdır. Parti programında yer alan tesanütçü görüş, hayatı inkâr etme anlamına gelmez: aksine, toplumsal ayrılıklara, farklara rağmen ulus bireyleri arasında manevî bir birlik, bir gönül bağı kurmayı amaçlar. Solidarizmle, bölünmüşlüğün yerini "gönüller arasında köprü kuracak bir iman", idealist bir hayat anlayışı alacaktır. *"Bu bakımdan Cumhuriyet Halk Partisi programına kuvvetli bir romantizm ruhu hâkimdir."* (1946) □

KAYNAKÇA

□ HAYWARD J.E., "The Official Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and solidarizm," *International Review of Social History*, VI, 1961
□ LUKES Steven, *Emile Durkheim*, 1975
□ TOPRAK Zafer, "İkinci Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık," *Toplum ve Bilim*, 1, Bahar 1977
□ TOPRAK Zafer, "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu," *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları*, İstanbul, 1977

Osmanlı Devleti'nde Meslek-i İçtima Akımı

M. Şükrü Hanioğlu

Osmanlı Aydınlarının Akıma İlgisi

Kendilerini, İlm-i İçtima (Science Social) adlı sosyolojik kuramın taraftarı olarak belirten, fakat yakın dönem Türk siyasal yaşamında politik roller oynayan gruba "İlm-i içtima'cılar" adı verilmektedir.

Le Play sosyolojisinin gelişimi ve düşünce sistematiği Osmanlı aydınları arasında da oldukça etkili olmuştur. Ali Suavi'nin, Le Play'nin düşüncelerinden etkilendiğini biliyoruz. Fakat, bu düşünce sisteminin yaygın hale gelişinin özellikle Paul Descamps ve Edmond Demolins'in çalışmalarından sonra olduğunu belirtmemiz gerekir. Özellikle Descamps'ın "Tecrübî Sosyoloji" olarak ifade edilen yeni düşünceleri, dönemin toplumsal bilim çevrelerinde büyük tartışmalar yaratmıştı. Buna karşılık, Osmanlı aydınlarının konuyu daha basit bir düzeyde inceleyen Demolins'in çalışmalarına ilgi duyduklarını görüyoruz. Bu, Osmanlı aydınlarının tüm düşünce alanlarında söz konusu fikirleri kuramsal bakımdan işleyen değil de bunları basitleştirerek anlatmayı amaçlayan düşünürlere yönelmesi davranışının örneklerinden biridir.

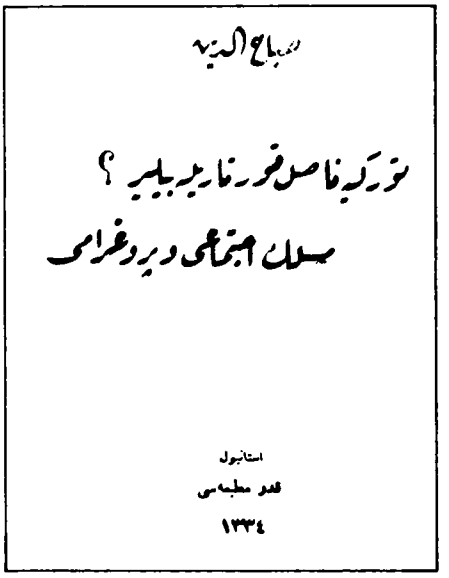
Edmond Demolins'in en önemli kitabı olarak kabul edilen ve daha sonra *Anglo Saksonların Esbab-ı Faikiyeti Nedir?* adıyla Türkçeye tercüme edilen, *A Quoi Tient La Supériorité des Anglo-Saxons* başlıklı kitabının daha 1898 yılında *İkdam* gazetesinin Paris muhabirliği görevini de sürdüren Ali Kemal Bey tarafından büyük bir ilgi ile karşılanarak Osmanlı entelektüellerine tanıtıldığını görüyoruz. Demolins'in kitabı temelde iki sorun üzerinde durmaktadır. Bir yandan Emile Boutmy gibi pek çok Kıta Avrupası yazarını etkilemiş olan İngiliz üstünlüğünün nedenlerini ortaya koymaya çalışırken, bir yandan da üstün olarak kabul ettiği bu yapı etrafında sosyolojik bir model oluşturma gayreti içine girmektedir. İşte, bu kurama Avrupa'da muhalefet lideri olarak bulunan Sabahaddin Bey ve arkadaşlarının büyük ilgi göstermeye başlamalarından sonra bu konudaki düşünceler Türk sosyal bilim ve siyaset anlayışında çok önemli bir rolü oynamaya başlayacaktır.

Sabahaddin Bey ve İlm-i İçtima Taraftarları

Sabahaddin Bey, Damad Mahmud Paşa'nın iki oğlundan büyüğü olup, kardeşi Ahmed Lütfullah Bey ve babası ile 1899 yılında Avrupa'ya firar etmiştir. Sabahattin Bey, dönemin Osmanlı aydınlarını etkileyen biyolojik materyalist ve darwinist yazarlardan etkilendiğini ve gençlik yıllarında Ernst Haeckel, Ludwig Büchner, Le Play, Fouillée'nin eserlerini okuduğunu ve böylece maddeci ve toplumda bireyin rolünün önemine değinen bir literatürü takip etmiş olduğunu belirtmektedir. Sabahattin Bey, katıldığı Jön Türk hareketinde önemli roller oynadı. Kendi girişimleri sonucunda 1902 Şubatında Paris'de toplanan "Umum Osmanlı Muhaliflîn Kongresi"nde İngiltere'nin desteğiyle bir darbe yapılmasını isteyen grubun ve azınlıkların desteğini alarak çoğunluğu sağladı. Ancak, kendisinin bu planlarına karşı çıkan Ahmed Rıza Bey ve arkadaşları 1902 sonrasında Jön Türk hareketinin kontrolünü fiilen ellerine geçirmişlerdir.

Aynı dönemde, Sabahattin Bey'in çoğunluk grubu adına yönettiği *Osmanlı* gazetesinde Anglo-Saksonların üstünlük nedenlerini inceleyen yazılar yazdığını görüyoruz. Prensin çevresinde oluşan grubun da bu fikirleri tamamen destekleyen kimselerden oluştuğuna dikkat etmek gerekir. Bu şahısların önemli bir kısmı İngilizlerin Transvaal'de Boerlere karşı kazandığı zaferi kutlamak için İngiltere Büyükelçiliğine yaptıkları ziyaret nedeniyle çeşitli yerlere sürgün edilmiş ve oradan da yurt dışına firar etmiş kimselerdi. Bu kimselerin yurt içinde bulundukları sıralarda *Servet-i Fünun* dergisinde İngilizlerin üstünlüklerinin nedenleri üzerinde çeşitli yazılar yazdıkları görülmektedir.

Sabahattin Beyin, İlm-i İçtima konusunda özellikle Demolins'den kaynaklanan düşünceleri çerçevesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişimi için bir kuram geliştirdiğini izliyoruz. Demolins'in Fransız ve Alman eğitim sistemleri üzerine yaptığı eleştirileri benimseyerek bunların Osmanlı örneği için de geçerli olduğuna inanan Prens, Osmanlı eğitim sisteminin ve aile terbiyesinin de tıpkı bu iki ülkede olduğu gibi her şeyi



PRENS SABAHADDİN (1878-1848): Le Play'nin kurduğu "science sociale" okulunun toplumsal çözümlemelerini Osmanlı toplumuna uyarlamaya çalışan Prens Sabahaddin, II. Abdülhamid'in kızkardeşi Seniha Sultan'la Damat Mahmut Celâleddin Paşa'nın oğludur. 1899'da Avrupa'ya kaçtıktan sonra Jön Türk hareketi içinde yeralan Prens Sabahaddin daha sonra Ahmet Rıza grubuyla görüş ayrılığına düşerek Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'ni kurdu. Özel mülkiyete dayalı bir toplumsal yapıyı öneren Prens Sabahaddin, Osmanlı toplumunun kurtuluşunun "iştirakî" bir düzenle değil "infiradî toplum"a geçilmesiyle mümkün olabileceğini savundu. Daha çok Edmond Demolins'in görüşlerine yakın çözümler öneren Prens Sabahaddin, siyasi eylem içinde olmamasına rağmen düşünceleriyle çeşitli siyasal örgütlenmeleri etkilemiş bir düşün adamıdır. Prens Sabahaddin ve "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?" kitabının kapağı.

devletten bekleyen bir insan yarattığını, buna karşılık İngiliz toplumunun ileri gidişinin nedeninin ise bu ülkede her türlü eğitim ve değerler aktarımının sonuçta yaşam için kavga veren bir fert ortaya çıkardığını ileri sürmüştü. Burada Sabahattin Beyin, Osmanlı aydınlarını incelediğimiz dönemde çok etkilemiş bulunan *Sosyal darwinizm*'i de kurama derhal ithal ettiği gözden kaçmıyor.

Bunun yanı sıra Sabahattin Bey, gene Demolins'in anlatımı çerçevesinde, İngilizlerin üstünlüğünün uyguladıkları adem-i merkeziyete *(decentralization)* dayandığı kanaatine varmıştı. Demolins'in İngiltere'deki gelişmeyi adem-i merkeziyete bağlaması, özellikle bu ülkede 1835 tarihinde *Municipal Corporation Act*'in kabulünden sonra merkeziyetçiliğe kayış gözönüne alındığında, pek de isabetli değildi. Ancak, İlm-i içtima taraftarlarının hiçbir zaman eleştirel gözle bakmadıkları bu görüşün de bu kimselerin düşünce sistemlerinin köşe taşlarından biri haline geldiğini görüyoruz.

Cemiyet ve Yayınları

1906 yılında Paris'te *Terakki* adında bir derginin yayımlanmaya başladığını ve derginin "Adem-i Merkeziyet ve Teşebebüs-i Şahsî taraftarlarının görüşlerinin yayıcısı" şeklinde bir alt başlık kullandığını izliyoruz. Bu şekliyle dergi, aynı tarihte kurulmuş olan bir cemiyetin, yani "Adem-i Merkeziyet ve Teşebbüs-i Şahsî Cemiyeti"nin yayın organı olduğunu da açıklamış oluyordu. Muhalifleri tarafından tamamen sosyolojik konular ile uğraşarak memleket sorunlarından uzak kalmak ve hatta meşrutiyet taraftarı olduğunu dahi belirtmemek gibi suçlamalara muhatap bırakılan bu cemiyet, dergideki ibareye "ve meşrutiyet taraftarlarının" şeklinde bir sözü de eklemişlerdir. Ama örgüt tamamen Demolins'in düşünceleri çerçevesinde şekillenmiştir. Örgütün ileri sürdüğü sava göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun temel sorunu, tecemmûî *(communautaire)* bir toplum olması idi. Eğer Osmanlı İmparatorluğu sorunlarını çözümlemek istiyorsa bu toplum yapısını değiştirerek mutlaka infiradî *(particulariste)* bir yapı şekline dönüşmeliydi.

"Bu dönüşümü gerçekleştirmek için ne yapılmalıdır?" şeklindeki soruyu, İlm-i içtima taraftarları olarak beliren bu yeni cemiyetin üyeleri şu şekilde cevaplandırıyorlardı:

Osmanlı İmparatorluğu'nun bu dönüşümü sağlayabilmek için ilk yapılması gereken, teşebbüs-i şahsî (özel girişim) faaliyetinin artırılmasıdır. Bu faaliyet artırılarak, hattâ genellikle bulunmadığı Müslümanlar arasında ortaya çıkarılarak "yaşamak korkusu" duyan "memuriyetperestler" yerine girişimci fert yaratılmalıdır.

İkinci olarak da, İmparatorluğun çöküşünü doğuran ve çağın gerçekleri ile bağdaşmayan merkeziyetçilik bırakılmalıdır. Yönetimde bu ilkenin ağır basışı, idarenin aşırı biçimde ağır işlemesini ve yetki tekelleşmesini temin etmektedir. Bunun yerine İngiltere'nin ilerlemesinin temel nedenlerinden biri olan adem-i merkeziyet ilkesi kabul edilmelidir.

Doğal olarak birinci istek, toplumda ferdin ön plana geçirilmesini ileri sürmekle, evvelâ ferdin ortaya çıkarılması gibi bir varsayıma dayanmaktadır. Osmanlı toplumu gibi siyasal kültürü, bireyin toplumda önemli bir rol alması fikrini hiç işlememiş olan, pozitivizme aydınların büyük ilgi duyduğu ve ilerde *"ben, sen yok biz varız"* şeklinde bir cemiyet mistisizminin geniş çapta savunulacağı bir cemiyette bu düşüncenin büyük radikallik taşıdığına kuşku yoktur. Gerçi, özellikle Tanzimat'tan itibaren toplumda bireyin ortaya çıkarılması gereği üzerinde durulan bir konu olmuştur ama, bu alandaki gelişmenin sınırlı olmasına karşılık, belirttiğimiz gibi pozitivizm şeklinde bireyi toplum içinde eriten kuramlar çok daha büyük ilgi ile karşılanmıştır. Ayrıca, servetin büyük çapta memuriyet ile kazanıldığı bir toplumda, bunun yerini özel girişimciliğin almasını istemenin radikalliği açıktır.

İkinci istek, yani merkeziyetçiliğin yerinin adem-i merkeziyetçiliğe bırakılması şeklindeki görüş de bu akımın muhalifleri tarafından ülkenin çeşitli parçalara bölünerek -zaten böyle bir hareketin peşinde olan- etnik unsurlar arasında paylaştırılması olarak suçlanmıştır. Birinci istek -sosyolojik bir kuramın parçası olmamakla beraber- hemen hemen tüm Osmanlı aydınlarının üzerin-

de durduğu bir konudur. Nitekim, Sabahattin Beyin muhaliflerinin çıkardığı ve yönetimi inançlı bir pozitivist olan Ahmed Rıza Bey tarafından yönetilen *Şûra-yı Ümmet* dergisinin de aynı hususa işaret ettiğini görüyoruz. Ancak ikinci istek, yabancı müdahalesiyle darbe planı yaptığı için Sabahattin Beye karşı çıkan bu kimseler tarafından vatanın parçalanması olarak ortaya konulmuştur. Bu kimselere göre İlm-i içtima'cılar, bilimsel teoriler ile uğraşacakları yerde Osmanlı toplumunun gerçeklerini anlamalıydılar ve bu tür bölücü faaliyetlerle ilişkilerini kesmeliydiler.

Unutmamamız gereken, İlm-i içtima taraftarlığının, II. Meşrutiyet öncesinde siyasal yönü ağır basan bir uğraş olduğudur. Bu açıdan muhaliflerinin kendilerine yaptıkları eleştiriler son derece önemlidir. Özellikle, o dönemde yapılması planlanan ihtilâl girişimlerinde ordunun oynayacağı rol açık iken, meslek-i ictimaî taraftarlarının subayların karşısına rakiplerinin vatanın parçalanması olarak suçladıkları bir programla çıkmaları, onların muhalefetteki başarı şansını çok azaltmıştır.

Nitekim, 1906 yılında Selânik'te kurulan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti, yurt dışındaki muhalifler ile birleşmek üzere temaslarda bulunduğunda, gerek Ahmed Rıza Beyin lideri bulunduğu Osmanlı Terakki ve İttihad Cemiyeti ve gerekse Sabahattin Bey ve arkadaşlarının Adem-i Merkeziyet ve Teşebbüs-i Şahsî Cemiyeti ile temasa geçmiş ve üyelerinin çoğunluğu Rumeli'de görevli subaylardan oluşan bu cemiyet, belirttiğimiz nedenlerle birinci örgüt ile birleşmeyi tercih etmiş ve "Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti Dahilî Merkez-i Umumîsi" şekline dönüşmüştür.

Meslek-i içtimaî'cilerin siyasal olarak en önemli girişimleri, 1906-1907 Erzurum isyanında oynadıkları roldür. Taşnaksütyun komitesi aracılığı ile Erzurum'a girişi sağlanan cemiyet üyelerinden Hüseyin Tosun Bey, içinde İlm-i İçtima hakkındaki bilgilerin ihtilâlci yazılardan fazla olduğu *Terakki* dergisiyle oldukça zor bir propaganda faaliyetine girişmiş ve bu yerel ayaklanmada görev almıştır. Gene aynı derginin daha sonra dahilî bir isyanın görüleceği Kastamonu'da da yoğun dağıtımının yapıldığını arşiv kayıtlarından öğreniyoruz.

Fakat ordu mensupları ile ilişki kurmakta karşılaştıkları zorluk, Meslek-i içtimaî taraftarlarının siyasal rejim değişikliği alanında çok aktif bir rol almalarını önlemiştir. Bu kimseler, 1907 Paris Muhalefet Kongresi'ne de üç organizatör örgütten biri olarak katılmışlar ve sözü geçen toplantı sonucunda tüm muhalefet belli ve sınırlı bir program etrafında birleşince meslekçiler daha fazla sevdikleri sosyolojik çözümlemelerle uğraşmak için aradıkları imkânı bulmuşlardır.

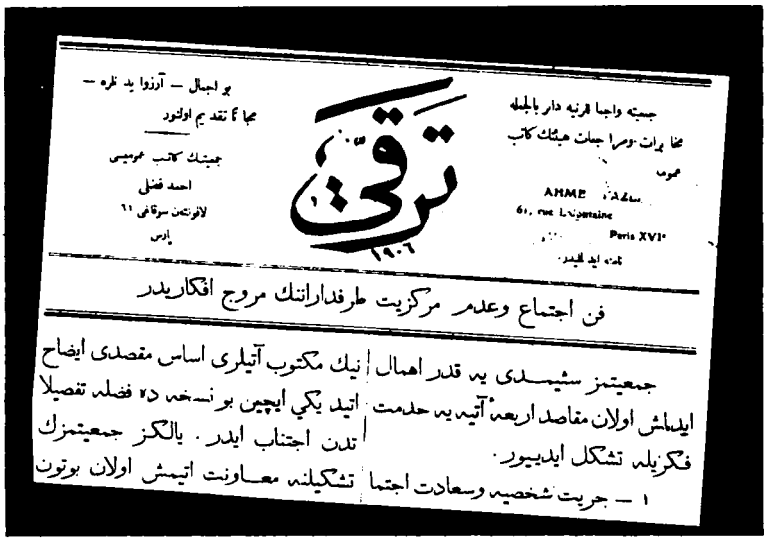
II. Meşrutiyet ve Meslek-i İçtimaîciler

24 Temmuz 1908 tarihinde II. Meşrutiyet'in ilanı üzerine, bu hareketin yaratıcısı olarak kabul edilen ve kendisine "cemiyet-i mukaddese" şeklinde bir unvan verilen İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Adem-i Merkeziyet ve Teşebbüs-î Şahsî Cemiyeti'nin üyeleri ülkeye geri dönmüşlerdir. Sabahattin Bey büyük törenlerle ve İmparatorluk kamuoyunda önemli bir ilgi ile karşılanmış, ancak kendisinin çeşitli yerlerde ilm-i içtima hakkında verdiği konferanslar dışında taraftarları 1908 Ekimi başlarına kadar fazla bir propagandada bulunamamışlardır. Bu tarihten itibaren, İttihat ve Terakki ile birleşmeyi kabul etmeyen eski Adem-i Merkeziyet ve Teşebbüs-i Şahsî taraftarları, gene faaliyetlerini yoğunlaştırmışlardır. Artık, Edmond Demolins'den ve onun düşüncelerinden günlük gazetelerde bile bahsedildiğini görüyoruz. Başlangıçta yönetimi fiilen elinde bulunduran İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından bilimsel bir konu olarak nitelenen bu tartışmalar, anlatımlarda adem-i merkeziyet konusuna temas başladığında yönetimin büyük tepkisi ile karşılaşmıştır. Prens Sabahattin'in adem-i merkeziyet ile kastettiklerinin kesinlikle muhtariyet olmadığı konusundaki açıklamalarına karşın, bu düşünce muhaliflerince etnik unsurlara verilen bir prim olarak algılanmıştır. Aynı algılamanın, etnik unsurlar açısından da geçerli olduğuna işaret etmemiz gerekir. Nitekim, Sabahattin Bey'in Rum Patrikhanesine yaptığı bir ziyaret muhalifleri tarafından böyle bir ilişkinin kanıtlayıcısı olarak kullanılmıştır. Bunun üzerine Prensin, aleyhindeki iddialara cevap veren ve teşebbüs-i şahsî ve adem-i merkeziyet, ilkeleri ile özetlediği İlm-i içtima'nın üstünlüğünü anlatan "izahları"nı yayımlamaya başladığını görüyoruz. İlki 1908, ikincisi 1908, üçüncüsü de 1911 tarihlerinde yayımlanan bu izahlar, İlm-i içtima'nın diğer teorilere olan üstünlüklerini anlatmanın yanı sıra, onlara göre üstün olduğu ifade edilen bu kuramın siyasal alanda kullanımını da içerir.

Siyasal Alanda Kullanım

Bu bakımdan birinci özellik İlm-i içtima'cıların eskiden beri değindikleri bir husustur. Onlara göre İlm-i içtima'nın diğer teorilere, özellikle Comte sosyolojisine üstünlüğü, Le Play tarafından ortaya atılan ve Demolins tarafından geliştirilen bu kuramın fennî metodlarla toplumsal olayları çözmesidir.

OKULUN KURUCUSU: *"Science Sociale" adı verilen sosyoloji okulunun kurucusu Le Play (1806-1882) Prens Sabahaddin'i etkileyen düşünürlerden biridir. Toplumlarda kurulu düzenin, barışın ve mutluluğun sağlanması için Tanrı'ya bağlılığın ve aile yapısının korunmasının gerekli olduğunu savunan Le Play, ekonomik dengesizlikleri düzeltmek için işçilerle işverenlerin kuracağı yeni bir düzende devlet müdahalesine gerek olmadan, işverenlerin çalışanlara daha rahat bir hayat sağlamalarının zorunlu olduğunu belirtmiştir.*



PRENS SABAHADDİN VE TERAKKİ: Terakki 1906'da Paris'te Ahmet Fazlı tarafından yayımlandı. "Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti"nin yayın organı olan Terakki'de Prens Sabahaddin'in yazılarının yanı sıra Edmond Demolins'den çeviriler de yeralıyordu. Prens Sabahaddin daha sonra ayrıntılı biçimde geliştireceği görüşlerinin çerçevesini bu dergideki yazılarında çizmiştir. Nitekim 12. sayıda "Vilâyetler ahalisine bir davet" başlığı altındaki yazıda "temin-i maişette gösterilen ehliyet" diye tanımladığı sosyal yeteneği oluşturan tek gücün "teşebbüs-i şahsî" olduğunu belirtmesi düşüncesinin temel kaynağını göstermesi açısından önemlidir. Yukarda son yıllarında Prens Sabahaddin ve Terakki'nin başlığı.

Ancak kendi kuramları, kullandığı deneysel metodlarla olayların derinliğine nüfuz edebilmekte, sosyoloji gibi yüzeysel bir bakış açısı getirmemektedir. Burada, ilm-i içtima'ya duyulan ilgiyi açıklayabilecek bir anahtar karşımıza çıkıyor. Bu da özellikle 19. yy ortalarından beri Osmanlı aydınları arasında geniş olarak yayılan, toplumsal olayları fennî yöntemlerle ve o netlikte açıklama arzudur.

İkinci özellik, yani bu kuramın siyasal alanda kullanımı, İlm-i içtima'cıların bu dönemde de siyasal bir grup olarak algılanmaları sonucunu doğurmuştur. İlginç diğer bir gelişme, olayın yalnız bu boyutuyla kalmayıp daha da gelişmesi ve kamuoyunda iki slogan haline gelen "Teşebbüs-i şahsî" ve "Adem-i merkeziyet" kavramlarının tüm İttihat ve Terakki aleyhtarlarının ideolojisi haline gelişidir. Nitekim Osmanlı Demokrat Fırkası yayın organları olan *Türkiye* ile *Genç Türk* ve Osmanlı sosyalistlerinin dergisi olan *İştirak*'in toplumun temel sorununun -Sabahaddin Bey'in önerilerine çok benzer ifadelerle- teşebbüs-i şahsî eksikliği olduğunu vurgulamaları -özellikle sosyalistler açıdan bu fikrin kendi kuramlarına olan uyuşmazlığı göz önüne alındığında- bize bunu göstermektedir. Muhalefet ise İlm-i içtima kuramını, özellikle ileri sürdüğü adem-i merkeziyet düşüncesi nedeniyle, "Midilli'nin Yunan agûşuna (koynuna)" atılmasını sağlayacak bir teori olarak suçlamıştır.

Başta Sabahaddin Bey olmak üzere bu kuramın taraftarları olarak tanınan ve artık kendilerine *"Meslekçiler"* denmeye başlayan kimselerin, dönemin siyasal gelişmelerinde ve özellikle 31 Mart olayı ile Mahmud Şevket Paşa suikastinde çeşitli ithamlara maruz kalmaları da bu eğilimi güçlendirmiştir.

1913'ten sonra İttihat ve Terakki'nin ülkede bir tek parti yönetimi kurması sonucunda muhalefet ideolojisi olarak kabul edilen bu düşüncelerin kamuoyunda fazla gündeme gelmediklerini, ancak Demolins'in eserlerinin çevirilerinin sürdüğünü görüyoruz.

Mütareke Dönemi ve İlm-i İçtima Taraftarları

I. Dünya Savaşı'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun mağlûbiyetiyle sonuçlanması, imparatorluk kamuoyunda büyük değişikliklere neden oldu. Tek parti durumunda ülkeyi beş sene süreyle yöneten İttihat ve Terakki taraftarları hiçbir alanda seslerini çıkaramaz duruma gelirken, onlara muhalif olan siyasal çevrelerle düşünce hareketleri büyük bir faaliyet içine girdiler.

Bu hareketlerin başında, yurt dışından ülkeye gelen Sabahaddin Bey'in liderliğindeki "Meslekçiler"in faaliyetleri geliyordu. Prens, yurda döner dönmez Türkiye'nin nasıl kurtarılabileceği hakkında kendi programlarını veren bir risaleyi yayımlama fırsatı buldu. Burada ileri sürdüğü fikirlere göre korkunç bir savaş sonrasında yenilenyenen taraflar birçok kimsenin zannettiği gibi bazı ülkeler olmayıp, toplum biçimleri olmaktaydı. Anglo-Sakson ülkelerinin infiradî yapıları karşılarındaki düşük yapıları mağlup etmişler ve kendi toplumsal biçimlerinin üstünlüklerini açıkça kanıtlamışlardı. O halde yapılması gereken, böyle bir yapının Osmanlı Devleti'nde oluşturulmasına çalışmaktan ibaretti.

Prensin, artık Descamps'dan da açık olarak yararlanması ve teoriyi daha tecrübeye dayanan yönleriyle sunması da bu eserde müşahede edilen diğer bir özelliktir. Sonuçta, Sabahaddin Bey sekiz maddelik bir genel hayat ıslahatı önermektedir. İlk olarak mahallî hükümetler kurulmalıdır, ikinci olarak inzibat teşkilâtı tamamen bu hükümetlerin denetimine verilerek bu tür kuvvetlerle halk arasındaki kopukluk giderilmelidir. Üçüncü olarak adliye teşkilâtı yeknesak ve bürokratik bir kurum olmaktan çıkarılarak, ihtiyaçlara cevap verecek bir kuruluş durumuna getirilmelidir. Dördüncü olarak, temellük alanında ortaklaşa uygulama yerine

mutlaka şahsî uygulamaya geçilerek, sosyal teşekkülümüzde önemli bir değişiklik sağlanmalıdır. Beşinci olarak, özel girişimin gelişimi göz önüne alınarak memleket servetlerinin işletilmesi merkezin tekelinden çıkartılacak ve gerişimcilere imkân tanınacaktır. Altıncı olarak, eğitim ve öğretim kurumlarında girişimci bir fert yaratma yolunda çalışacak bir program değişikliği gerçekleştirilecektir. Yedinci olarak, Maliye teşkilâtında yukarıdaki değişikliklere uygun dönüşümler gerçekleştirilecek ve mahallî idarelere bütçe verilecektir. Ve son olarak, mahallî yönetimlerle merkez arasında uyumu sağlayacak bir tanzim heyeti kurulacaktır.

Aynı eserde, Prensin 1913'ten beri üzerinde çalıştığının belirtildiği üç maddelik bir özel hayat ıslahatının da programlandığı görülüyor. Buna göre, ilk olarak teşekkül-i tecümmüîden teşekkül-i infiradîye geçilecek; ikinci olarak infiradî aileler teşekkülüne kadar kız ve erkekler yetiştirilecek ve ülke topraklarının teşebbüs ve özel mülkiyet ile kullanımı ve imarı sağlanacaktır.

Buradaki maddelerin, meslek-i içtimaîcilerin 1906 tarihinden beri üzerinde durdukları kuramsal çerçeve ile İmparatorluğun sorunları arasında kurmaya çalıştıkları bağdaştırmanın en mükemmel ifadeleri olduğuna kuşku yoktur.

Mütareke dönemine, bu düşüncenin taraftarlarının ayrıca İstanbul'da *"Meslek-i İçtimaî"* derneği şeklinde bir örgüt kurduklarını ve *Meslek-i İçtimaî* adında bir dergi yayımlamaya başladıklarını görüyoruz. Gene aynı kimseler tarafından *Müşahede* isimli bir derginin de söz konusu dönemde çıkarılması ve kamuoyunda oldukça yaygın tartışmalara neden oluşu, bu kez söz konusu düşünce akımının herhangi bir vatan hainliği suçlaması karşısında olmadığı zaman daha rahat ve kuramının daha teorik bölümleri üzerinde duran bir faaliyette bulunduğunu bize gösteriyor.

Bu dönemde Sabahaddin Bey'in çeşitli siyasal girişimleri olmuşsa da bunlar kamuoyunda eskisi gibi "Meslekçiler"-in faaliyeti şeklinde yorumlanmamıştır. Gene, belirttiğimiz daha rahat çalışma ortamı içinde, Meslekçiler, kuramlarını kanıtlayabilmek için çeşitli tecrübelere yönelmişlerdir. Bunların en önemlilerinden biri, ülkenin sosyal monografisini ortaya çıkarabilmek için girişilen bir anket çalışmasıdır. Ancak, içinde bulunulan işgal koşulları nedeniyle bu çaba başarıyla sonuçlandırılamamıştır.

Cumhuriyet'e Gelirken İlm-i İçtima

Kurtuluş Savaşı'nın başarıyla sonuçlanması, Mütareke ortamının bütünüyle değişmesi sonucunu doğurmuştur. İttihat ve Terakki'nin devamı oldukları iddiaları ile suskun kalan çeşitli düşünceler yeniden ülkenin düşünce hayatında ortaya çıkmaya başlamışlardır.Dört sene süre ile yalnızca Anadolu'daki küçük bir bölgede etkili olabilen bu görüşlerin gene merkezdeki yerlerini almalarıyla, Ziya Gökalp tarafından kamuoyuna tanıtılan Durkheim sosyolojisi egemen bir kuram olarak aydınlarca yeniden benimsenmeye başlamıştır. Ayrıca, artık ortada bir imparatorluğun kalmamış bulunması da düşüncelerin kendilerine referans çerçevesi olarak aldıkları boyutların değişmesine yol açmıştır.

MEHMET ALİ ŞEVKİ (1882-1963): 1918'de Meslek-i İçtima Derneği'ni kuran Mehmet Ali Şevki, Mütareke döneminde bu derneğin çalışmalarını yürüttü. Anket çalışmaları yaparak, dernek adına "Meslek-i İçtima" dergisini yayımladı. Ancak gerek hastalığı, gerek Milli Mücadele'nin savaş koşulları nedeniyle çalışmalarını bitiremedi. Cumhuriyet döneminde öğretmenlik yapan ve Edebiyat Fakültesi öğretim üyeliğinde bulunan M. Ali Şevki özellikle sosyoloji araştırmalarıyla dikkati çekmiş bir düşün adamıdır.

Bu dönemde, İlm-i içtima taraftarlarının bazı avantaj ve dezavantajları gözlenmektedir. İlk olarak, bu kimseler için etnik unsurlara prim verme suçlaması artık tehlikeli bir tenkid olma vasfını kaybetmişti. Çünkü ortada prim verilecek etnik unsur kalmamıştı. İkinci olarak, çöküşü her an beklenmekte olan bir siyasal yapının yerini yeni ve değişik bir diğerinin alışı sosyolojik iddiaların hemen siyasal teoriler şekline dönüşmesini önlüyordu. Ancak, yeni siyasal yapının oluşturduğu siyasal çerçeve bu kimselerin istekleri doğrultusunda olmaktan çok uzaktı ve bu büyük engel İlm-i İçtima düşüncesinin sınırlı düşünce mehafilinde kalması sonucunu doğurdu.

Sabahaddin Bey'in yasal zorunluluk gereği ülkeyi terkinden sonra İhsan Sungu, Avni Başman, Nafi Atuf, Ali Haydar Beylerin *Terbiye* adında bir dergi yayımladıkları görülüyor. Bu, yeni dönemde de -sınırlı dahi olsa- İlm-i içtima savunucularının faaliyetlerine devam ettiklerinin bir göstergesidir. Derginin içeriğinde eski tezler dışında herhangi bir iddia gözükmemektedir. Gene Anglo-Saksonların üstünlüğünün, toplum kuramları çerçevesinde işlenmesi ve ferdin toplumdaki önemi başlıca konuyu oluşturmaktadır.

Cumhuriyet döneminde, bu düşüncenin önde gelen bir diğer sözcüsü ise Mehmet Ali Şevki oldu. Mütareke döneminde bahsedilen derneğin kurulmasına ve anket çalışmalarına öncülük eden bu şahıs, yeni dönemin hemen başlarında bu düşünceye ait fikirlerini açıklamaya çalıştıysa da uzun süren hastalığı yüzünden 1930 tarihine kadar herhangi bir yayın faaliyetinde bulunamadı.□

KAYNAKÇA

□ EGE Nezahat Nurettin, *Prens Sabahattin: Hayatı ve İlmî Müdafaaları*, İstanbul, 1977
□ FINDIKOĞLU Z. Fahri, *İçtimaiyat*, C.II. *Metodoloji Nazariyeleri*, İstanbul, 1961
□ MARDİN Şerif, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, 2. Bas., İstanbul, 1983
□ TUNAYA Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul, 1960
□ TÜTENGİL Cavit Orhan, *Prens Sabahattin*, İstanbul, 1954
□ ÜLKEN Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. bas., İstanbul, 1979

EDEBİYAT

Abdülhak Hâmid'in "Gâram"ı için yapılan başlık resimlerinden. Şehbal dergisi, 1913.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Edebiyatı
Cevdet Kudret

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Roman
Prof.Dr. Berna Moran

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Şiir
Şükran Kurdakul

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eleştirinin Gelişimi
Ekrem Işın

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Halk Edebiyatı Etkileri
Y.Doç.Dr. Nevzat Gözaydın

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Çeviri
Nuri Akbayar

ÇERÇEVE YAZILAR

- ☐ **Tanzimat Romanında Yazar ve Metni**
  Doç.Dr. Jale Parla
- ☐ **Dadaloğlu ve İskân**
  Dr. Nedim Gürsel
- ☐ **Türkiye'de İlk Folklor Derleme Yönetmeliği**
  Y.Doç.Dr. Nevzat Gözaydın
- ☐ **Çeviri ve Batılılaşma**
  Dündar Akünal

Bu konuda ayrıca ***Basın, Dil ve Dil Tartışmaları, Mizah, Yayıncılık*** **maddelerine bakınız.**

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Edebiyatı

Cevdet Kudret

"Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Edebiyatı" başlığı altında özetlemeye çalışacağımız konu, edebiyat tarihlerimizde, Cumhuriyet dönemini de içine almak üzere, "Batı Uygarlığı Çevresindeki Türk Edebiyatı" diye anılmaktadır.

Yüzyıllarca süren İslâm uygarlığı çevresindeki Türk toplumunun 19. yy ortalarında başka bir uygarlık çevresine girişi, başta edebiyat olmak üzere, bütün sanat dallarında da etkisini göstermiş; uygarlık değiştirmenin toplumdaki bütün sancı, sarsıntı ve özellikleri sanat hayatımıza da yansımıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bir incelemesinde belirttiği üzere:

"Modern Türk edebiyatı bir uygarlık kriziyle başlar. (...) Bu edebiyatın, bir uygarlık değişmesinin sonucu olarak doğduğunu gözönünde tutmak gerekir. 1826'da, Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla başlayan ve 1839'da Tanzimat Fermanı'yla devlet kurumlarının ve toplum yapısının yavaş yavaş Avrupalılaşmasına varan ve sırasıyla 1876'da Birinci Meşrutiyet, 1908'de İkinci Meşrutiyet devirlerini kapsayan bu uygarlık krizi, 1923'te Cumhuriyetin ilânı, Ankara'nın başkent oluşu, Atatürk devrimleri gibi kesin görünümlü aşamalarla Türk toplumunun bugünkü durumuna kadar gelir." ("Türk Edebiyatında Cereyanlar", *Edebiyat Üzerine Makaleler,* 1969, s.102)

Tanzimat'tan bu yana Türkiye'nin geçirdiği siyasal ve toplumsal aşamaların bu ansiklopedinin ilgili maddelerinde ayrıntılı olarak ele alınacağı düşüncesiyle, burada toplumsal değişime sadece konumuzu ilgilendirdiği ölçüde değinerek, Batı Uygarlığı Çevresindeki Türk Edebiyatı'nın Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar olan dönemi üzerinde durulacaktır.

Toplum Hayatındaki Değişikliğin Etkileri

Osmanlı İmparatorluğu, gerek din ayrılığı, gerek üç kıtaya egemen olmanın verdiği gurur ve kendine güven duygusuyla, Batı'ya kapalı bir devletti. Ticaret alışverişi dışında, her türlü toplum, siyaset, bilim, fen, sanayi, sanat, düşünce vb. hareketlerine karşı habersiz yaşanmıştı. İstanbul'u almak, yeterli bir övünme vesilesi sayılmış; o tarihten sonra Avrupa'da oluşan Rönesans'tan, dogmaların yerine aklın egemen oluşundan, bilim ve tekniğin ilerlemesinden, felsefe ve din hareketlerinden, edebiyat, resim, heykel, musiki vb. güzel sanat gelişmelerinden en küçük bir sızıntı bile sınırlardan içeriye girmemişti. O kadar ki, Avrupa'da Copernicus (1473-1543) sistemi tartışılırken, ünlü tarihçi Gelibolulu Âli (1541-1599) hâlâ dünyanın öküz boynuzu üzerinde durduğunu anlatır (*Künhü'l-Ahbâr).*

İmparatorluk 17. yy'dan sonra yönetim, siyaset ve askerlik alanlarında hızla gerilemeye ve parçalanmaya başlayınca, onu yeniden eski kuvvetli haline getirmek isteğiyle, zaman zaman birtakım "ıslahat" hareketlerine girilmiştir. Memlekette egemen güçler, başta padişah olmak üzere, asker (Yeniçeri), ulema ve Enderun'dan yetişme sivil kadro idi. Yapılacak yenilikleri bunların onaylaması zorunluğu ve zorluğu vardı. Avrupa devletleriyle girişilen savaşlarda sürekli yenilmeler, yapılacak ilk yeniliğin askerlik alanında olması gerektiği görüşünü doğurdu. Bu ise, başına buyruk hale gelen, ikide bir kazan kaldıran Yeniçeri Ocağı'nın çıkarlarına aykırı idi. Nitekim, III. Selim zamanında (1789-1807) Avrupa yöntemiyle yetiştirilecek olan "Nizâm-ı Cedîd" (yeni düzen) adlı yeni bir ordu kurma girişimi üzerine Yeniçeriler ayaklanmış, padişah önce tahttan indirilmiş, sonra da öldürülmüştü. Yeniliğe en büyük engel sayılan Yeniçeri Ocağı II. Mahmud zamanında (1808-1839) ortadan kaldırıldıktan (1826) sonra, Avrupa öğretim ve eğitimi ile yeni bir ordu kurma işi yanında rüşdiye, harbiye, tıbbiye okullarının açılması, gazete çıkarılması (*Takvîm-i Vakayî,* 1831), Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi, giyim kuşam değişikliği (şalvar yerine setre pantalon, kavuk yerine fes, vb.) gibi kültür ve toplum yaşayışıyla ilgili hareketler hızlanmıştır.

I. Abdülmecid devrinde (1839-1861) Hariciye Nâzırlığına getirilen Reşid Paşa, Türkiye'nin Ortaçağ düzeniyle yönetilmesine artık olanak kalmadığını, devlet kurumlarının içinde yaşanan devrin gereksinmelerine ve Batı esaslarına göre yeni baştan düzenlenmesi gerektiği görüşünü ileriye sürerek, yapı-

TANZİMAT YAZARLARI: Tanzimat Edebiyatı sanatçıları, Divan Edebiyatında bulunan edebiyat türlerini Batı anlayışına göre yenileştirirken Divan Edebiyatında hiç bulunmayan birtakım yeni edebiyat türlerini de getirmişler ve seçkin kişiler için değil, halk için eser vermek iddiasıyla ortaya atılmışlardır. Ünlü Tanzimat Edebiyatı yazarlarından ikisi: Ziya Paşa ve Namık Kemal.

lacak olan yeniliklerin ana çizgilerini belirten bir fermanı padişaha kabul ettirmiş, bunu Gülhane meydanında düzenlenen törende okuyup ilân etmiştir (3 Kasım 1839). Bu fermana *Tanzimat Fermanı* (ya da *Gülhane Hattı*), bu fermanda yazılı program gereğince ıslahat yapılmasına *Tanzimat-ı Hayriyye* (ya da sadece *Tanzimat*), bu programın yürürlüğe geçirildiği devre de *Tanzimat Devri* denir. Yapılacak düzenlemelerin niteliği, fermanın başında özetlenmiştir:

"İşbu gerekli yasaların temel maddeleri dahi can güvenliği, ırz, namus ve mal korunması, vergi tayini, gerekli askerlerin alınışı ve kullanılma süresi işlerinden ibarettir."

O zamana kadar dağınık halde yapılmış olan yenilikler, işte bu çerçeve içinde, derli toplu bir hale getirilmiş ve devletin bütün kurumları Batı esaslarına göre yeni baştan düzenlenmeye başlanmıştır. Nitekim, fermanda, anlatılan şeylerin "eski yöntemi bütün bütün değiştirme ve yenileştirme demek olacağı" açıkça belirtilmiştir. Ne var ki, ulemânın "şeriata aykırıdır" yolunda fetvâ vermesini ve Müslüman halkın tepkisini önlemek için, çoğu Hıristiyan Avrupa'dan alınacak olan yöntem, tüzük ve yasaların kaynağı açıklanmamış (ticaret yasası, ticaret yargılamaları yasası, deniz ticaret yasası, ceza yasası Fransız yasalarından alınmıştır); bunların şeriata uygun olacakları özellikle belirtilmiş ve:

"... İşbu şeriata uygun yasalar (kavânîn-i şer'iyye) *yalnız din ve devleti, memleket ve milleti canlandırmak için konulacak olduğundan..."* denmiştir.

Ziya Paşa'nın *Harâbât* adlı antolojisinin manzum önsözünün bir yerinde, Tanzimat aydınının Batılılaşma anlayışı ve tutulması gereken yol şöyle özetlenmiştir:

"Cihanı anlamak istersen Avrupa dili öğrenmeli. Orada fenler ilerlemiş, öğrenmekten çekinme; oradaki fenleri bilmek gerek; bağnazlığı, deliliği bırak; bir kimse dille kâfir olmaz, onsuz kişi tam şair olmaz. Sende eğer yurtseverlik varsa, onları öğrenmeye çaba göster. Onları bol bol çevir ki, ulusun yararlansın. Sanatlarını ve bilimlerini al, kötülüklerini ve törelerini bırak. Taklit ile kendi aslını unutma, ulusallığını aşağı görme." (*Harâbât*, önsöz, c.I., 1874)

Sözü edilen yasal ve toplumsal değişme, İstanbul, Selânik, İzmir vb. ticaret şehirlerinde üst tabakanın yaşama biçiminde de etkisini göstermeye başlamış; tiyatro, opera ve çalgılı gazinolara gitmek, Beyoğlu lokantalarında yemek yemek, Fransız şarabı içmek, elçiliklerin ve Hıristiyan azınlıkların düzenlediği kadınlı erkekli dans edilen balolara katılmak, Batılı gibi giyinmek, saçları uzatmak, Beyoğlu mağazalarından Avrupa eşyası almak, Avrupa yapısı arabalar getirtmek, Fransız üslûbunda havuzlu, kameriyeli bahçeler düzenlemek, taş yapılar kurmak, evlerde Avrupa döşemesi kullanmak, bir Batı dili (özellikle Fransızca) öğrenmek, çocukların eğitimi için Avrupalı mürebbiye tutmak vb. gittikçe yaygınlaşmıştır. Ne var ki, Yeniçeriliğin yok edilişinde olduğu gibi, eski kurumların bütünüyle kaldırılıp onların yerine yenilerin konması işi, belki de doğacak tepkilerden korkularak, gerçekleştirilememiş; eski kurumlar olduğu gibi korunarak, onların yanına yenilerinin konmasıyla yetinilmiş; böylece, Tanzimat döneminde başlayan ikili düzen, ikili yaşama biçimi, gittikçe azalarak da olsa, günümüze kadar sürüp gelmiştir: Mahalle mektebi yanında mekteb-i iptidaî (ilkokul); medrese yanında rüşdiye, idadî (ortaokul ve lise), Mekteb-i Harbiye, Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Sultanî (Galatasaray Lisesi), Dârülmuallimîn (erkek öğretmen okulu), Dârülmuallimât (kız öğretmen okulu), vb. Batılı okullar; şeriat mahkemeleri yanında nizâmiye mahkemeleri; alaturka musiki yanında alafranga musiki; mahalle kahvesi yanında çalgılı, çalgısız gazino, vb... Bugün dahi, çoğu evlerimizde alafranga helâ yanında bir de alaturka helâ yapılışı, sürüp gelen o geleneğin tipik bir kalıntısıdır.

Bu ikili yaşayış, bu çelişki, o dönem insanlarının düşünce, duygu ve dünya görüşlerinde de göze çarpmaktadır. Sözgelimi, Batılılaşma öncülerinden Ziya Paşa, bir şiirinde (gazel):

"Gâvur ülkesini gezdim, şehirler, kâşaneler gördüm; İslâm memleketini dolaştım, bütün yıkıntılar gördüm. Bâbıâli tımarhanesinde ben de bulundum, orada Eflatun'u beğenmeyen çok deliler gördüm," derken, başka bir şiirde (Terkib-i bend):

"Ulusallığı unutarak her işimizde Frenk düşüncelerine uymak yeni çıktı" der.

Toplum hayatındaki değişiklikler, yukarda değindiğimiz üzere, bir zaman sonra edebiyat üzerinde de etkisini göstermiştir. Batı kültürüyle yetişen yeni kuşaklar eski edebiyatın yeni hayatı anlatmaya elverişsiz olduğunu görmüşler, Batı edebiyatı yolunda yeni bir edebiyat çığırı açmaya girişmişlerdir.

ÂLİ BEY (1844-1899): Düyun-u Umumiye idaresinde direktörlük görevinde bulunduğu için "Direktör Âli Bey" adıyla tanınmıştır. Molière'den uyarladığı ve kendi yazdığı oyunlarla Tanzimat Edebiyatının başlıca komedya yazarlarından biri olarak anılmaya hak kazanmıştır.

Batı Uygarlığı Çevresindeki Türk Edebiyatı, başlıca üç döneme ayrılır: *Tanzimat Edebiyatı, Edebiyat-ı Cedide (Servet-i Fünun Edebiyatı), 20. Yüzyıl Edebiyatı.*

Ayrıntıya girmeden önce bir noktayı özellikle belirtmek gerekir: Osmanlı toplumunda, devletin kuruluşundan bu yana, beş altı yüzyıllık (1299-1859) köklü bir geleneği bulunan İslâmî edebiyat, Agâh Efendi ile Şinasi'nin kurduğu ilk özel gazete olan ve Tanzimat edebiyatının başlangıç tarihi sayılan *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesinin çıkışından (1860), Edebiyat-ı Cedide'nin yayın organı *Servet-i Fünun* dergisinin hükümetçe kapatılışına (1901) kadar geçen 41 yıl içinde çökmüş ve bu kısa süre içinde Batı edebiyatının hemen bütün türleri (şiir, hikâye, roman, oyun, tarih, anı, makale, deneme, eleştiri, vb.) yeni Türk edebiyatına girmiş; hatta bunlardan bazıları (hikâye, roman) acemilik dönemini hızla geçirip olgunluk aşamasına ulaşmıştır.

Tanzimat Edebiyatı (1859-1895)

Tanzimat Edebiyatı, Batı kültürüyle yetişen kimselerin Tanzimat devrinde Batı edebiyatını örnek tutarak meydana getirdikleri edebiyattır.

Tanzimat edebiyatının kurucusu sayılan Şinasi (1826-1871), Batılı birkaç şairden (Racine, La Fontaine, Lamartine, vb.) nazımla çevirdiği şiirleri 1859 yılında *Terceme-i Manzume* (manzum çeviri) adıyla bastırmış; Türk edebiyatında Batı tiyatrosu yolunda yazılmış ilk oyun olan *Şair Evlenmesi* adlı komedyayı aynı yıl yazmış (bas. 1860); Yusuf Kâmil Paşa (ölm. 1875), edebiyatımızda roman türünün ilk örneği sayılan *Terceme-i Telemak* adlı eseri, Fransız yazarı Fénelon'dan o yıl çevirmiş (bas. 1862); Münif Paşa (1828-1910), üç Fransız düşünce adamından (Voltaire, Fénelon, Fontenable) çevirdiği diyaloglardan birleşik *Muhâverât-ı Hikemiye* (felsefî konuşmalar) adlı kitabı aynı yıl içinde bastırmıştır. Böylece, 1859 yılı, Batı uygarlığı çevresindeki Türk Edebiyatı'nın ve düşünce tarihinin başlangıcı oluyor. (Şinasi'nin Agâh Efendi ile birlikte çıkardığı *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesinin çıkış tarihi olan 1860 yılını da, toparlak hesap, Tanzimat Edebiyatı'nın başlangıç tarihi diye görenler vardır.)

Edebiyat-ı Cedide hareketinin başladığı tarihe kadar süren bu edebiyat, 36 yıllık bir zaman dilimi içinde yaşamıştır (1859-1895).

Özellikleri

Tanzimat Edebiyatı'nın başlıca özellikleri şu noktalar üzerinde toplanabilir:

Tanzimat Edebiyatı sanatçıları, Divan Edebiyatında da bulunan şiir, tarih, mektup, vb. edebiyat türlerini Batı anlayışına göre yenileştirmişler; ayrıca, Divan edebiyatında hiç bulunmayan makale, tiyatro, hikâye, roman, anı, eleştiri, vb. yeni edebiyat türleri getirmişlerdir.

Tanzimat Edebiyatı'nın özellikle ilk döneminde yetişen yazar ve sanatçılar (Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Teodor Kasap vb.) Montesquieu, Rousseau, Voltaire, vb. Fransız devrimci yazarlarının etkisi altında kalarak, makale ve şiirlerinde zulme, haksızlığa, yolsuzluğa, geriliğe karşı şiddetli bir dille savaşıma girişmişler; *vatan, millet, hürriyet, hak, adalet, kanun, meşrutiyet,* vb. gibi kavramları memlekete yaymaya çalışmışlar; kimi yazar ve sanatçılar (Münif Paşa, Ahmet Midhat, vb.) Batının bilim, fen, toplumsal yaşayış, vb. kurumlarını makale ve romanlarıyla öğretme yolunu tutmuşlardır. Namık Kemal, bir kitabında bunun nedenlerini açıklar:

"Milletimiz maarifçe öyle her mahallesinde bir üniversite bulunacak, her sokağında bir bilgin yetişecek dereceler-den pek uzak olduğu için, aramızda gazeteden, hikâyeden yararlanma gereksemesi duymayan adam bulunduğuna kolaylıkla ihtimal verilemez." (Mukaddime-i Celâl).

Topluma yarar sağlama çabası gösteren bu ilk dönem sanatçıları, "toplum için sanat" anlayışı ile çalışmışlardır. Tanzimat Edebiyatı'nın ikinci döneminde yetişen sanatçılar ise (Recaizâde Mahmud Ekrem, Abdülhak Hâmid, Sami Paşazâde Sezai, vb.) toplum işlerine daha az karışmışlardır; "sanat için sanat" anlayışını benimsemiş görünmektedirler.

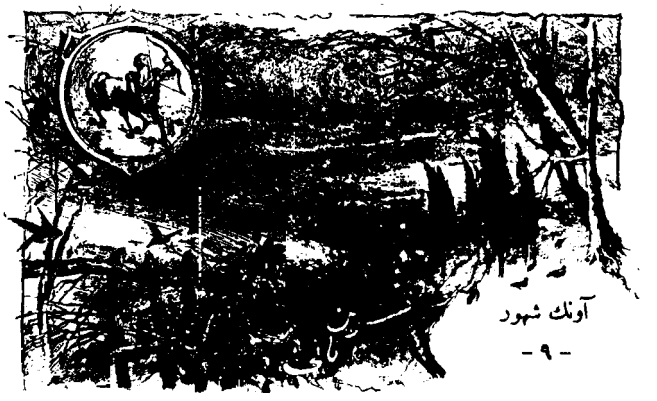
Tanzimat Edebiyatı'nın ilk dönem yazarları ve sanatçıları, memlekette yaymaya çalıştıkları yeni kavramların ve görmeyi istedikleri yeni toplumsal düzenin ne olduğunu ve bunların verimli uygulamalarını gittikleri Batı ülkelerinde görüp öğrenmişlerse de, Türkiye'de Tanzimat öncesi dönemde aynı konularda yazılmış bazı yazıları -az da olsa, dağınık da olsa- okumuş, böyle bir birikimden de yararlanmışlardı. Sözgelimi, daha 18. yy'ın ilk yarısında, Türkiye'de ilk basımevini kuran (1727) ve ilk kez kitap basan İbrahim Müteferrika (1674-1745), Patrona Halil ayaklanmasından sonra tahta geçen I. Mahmud'a (hük. 1730-1754), hükümdarlığının ilk yılında sunduğu *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* adlı kitabında, Avrupa'daki yönetim biçimlerinin *"monarkiya, aristokrasiya, demokrasiya"* diye üçe ayrıldığını bildirir, bunların ne olduğunu kısaca an-

latır; ayrıca, yeni askerlik düzenini, bunun yararlarını söyler; Avrupalıların böyle bir ordu sayesinde geliştiklerini, dünyaya yayıldıklarını, "doğuda ve batıda nice diyara musallat olduklarını" belirtir. 19. yy'ın ilk yarısında Viyana Elçiliğinde bulunan (1837) Sadık Rifat Paşa (1807-1856), orada yazdığı *Avrupa Ahvâline Dair Risâle* adlı küçük kitabında, "Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonunun" temelinin, "her bir kavim ve milletin *can, mal, ırz* ve *itibarı*'nın tam bir güven altında bulunmasına" bağlı olduğunu; Batıda devlet yönetim ve düzeninin *"hukuk-ı hürriyet, hukuk-ı millet, hukuk-ı insaniye"* (özgürlük hakları, ulus hakları, insan hakları) üzerine kurulmuş bulunduğunu vurgular. (Bu kavramlar ve sözler Türkiye'de ilk kez kullanılmıştır). Yine 19. yy'ın ilk yarısında, Tanzimat öncesinde Paris elçiliği başkâtipliği görevinde bulunan Mustafa Sami Efendi (ölm. 1855) de, *Avrupa Risâlesi* (bas. 1840) adlı sefaretnamesinde, gezip gördüğü çeşitli Avrupa ülkelerinde bilim ve fennin çok ilerlemiş olduğunu belirtir. Tanzimat Edebiyatı'nda Şinasi ve Namık Kemal'de gördüğümüz *"hubb-i vatan ve millet"* (vatan ve millet sevgisi) kavram ve sözü de ilk olarak bu risâlede kullanılmıştır.

Tanzimat Edebiyatının bir başka özelliği de, çoğu Fransız edebiyatını örnek olarak alan sanatçı ve yazarların bir bölümü Klasizm (Şinasi, Ahmet Vefik Paşa, Âli Bey, Teodor Kasap, vb.), bir bölümü Romantizm (Namık Kemal, Ahmet Midhat, Recaizâde Mahmud Ekrem, Abdülhak Hâmid, vb.), bir bölümü de Realizm, hatta Natüralizm (Sami Paşazâde Sezai, Nabizâde Nâzım, Beşir Fuad, vb.) akımlarının etkisi altında eser vermişlerdir. Şu noktayı ayrıca belirtmek gerekir: Söz konusu akımlar ancak esinti halinde yansımıştır; bunların kuralları kesin çizgilerle benimsenmiş, uygulanmış değildir; aynı kişiler her telden çalma hevesindedir. Sözgelimi, Abdülhak Hamid, ilkin Corneille'in bir tragedyasını taklit etmişken (*Nesteren*), sonradan Shakespeare ve Hugo'dan etkilenmiş (*Finten, Bir Sefilenin Hasbihâli*); Ahmet Midhat ilkin Alexandre Dumas père yolunda yazarken (*Hasan Mellâh*, vb.), bir süre sonra "tabiî (natüralist) romanlardan bir örnek" vermeye kalkışmış (*Müşâhedât*); Recaizâde Mahmud Ekrem bir yandan bireysel ve duygusal şiirler yazarken, bir yandan da gözlem izleri taşıyan bir roman (*Araba Sevdası*) kaleme almıştır. Çeviri alanında da aynı yol izlenmiş, Lamartine'den Zola'ya kadar türlü eğilimli kişilerden çeşitli kitaplar rasgele aktarılmıştır.

Tanzimat Edebiyatı, Divan Edebiyatının tersine olarak, seçkin kişiler için değil, halk için meydana getirilen bir edebiyat olmak iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu konuda Namık Kemal şöyle der:

"Eski eserlerimiz çoklukla havâs (seçkin kişiler) *için yazılmıştır. Tabîîdir ki bir kitap avâmca* (halkça) *tutulursa çok sürülür. Avâm ise kendi için yazılmayan kitabı anlamaz, anlamayınca*



BİR TOPLULUĞA ADINI VERDİ: 1891 yılında yayına giren Servet-i Fünun dergisi, Şubat 1896'da Tevfik Fikret'i "kısm-ı edebî sermuharrirliği"ne getirince, Batı edebiyatı yanlısı gençler dergi çevresinde toplandılar. "Edebiyat-ı Cedide" (yeni edebiyat) olarak adlandırılan bu edebiyat hareketi, "Servet-i Fünun Edebiyatı" diye de anıldı. 1314 (1898) tarihli, 408 sayılı Servet-i Fünun'un ilk sayfasında Tevfik Fikret'in "Âveng-i Şehûr" (ayların hevengi) başlıklı şiirin bir bölümü.

elbette tutmaz. Bir fenne girmemek şartıyla, havâs için kitap yazmak kadar dünyada saçma şey yoktur." (Bahâr-ı Dâniş önsözü).

Bu görüşü benimseyen sanatçı ve yazarlar (Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ahmet Midhat, Âli Bey, Ali Suavi, Şemseddin Sami, vb.) özellikle makale, tiyatro, anı, roman türlerinde bu yolda eserler vermişlerdir. Tanzimat Edebiyatının ikinci döneminde yetişen bazı sanatçılar ise (Recaizâde Mahmud Ekrem, Abdülhak Hâmid, vb.) bu amaçtan uzaklaşmış görünmektedirler; sözgelimi, Hâmid, oyunlarını oynanmak için yazmadığını açıklarken, *"Bunun sebebi, (...) düşüncelerimin mertebesini tiyatro aktörlerinin iç sıkıcı konuşmaları derecesine indirmek istemediğimdendir," (Duhter-i Hindû)* der.

Halk için yazma düşüncesinin sonucu olarak, konuşma dilinin yazı dili haline gelmesi düşüncesi savunulmuştur. Sözgelimi Şinasi, *Şair Evlenmesi* adlı oyununun sonuna eklediği bir notta, oyunun "gerekli görülerek halk dili ile kaleme alınmış" olduğunu belirtir. Tanzimat Edebiyatının başlıca sanatçıları ve yazarları (Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ahmet Midhat, Ahmet Cevdet Paşa, Şemseddin Sami, vb.) dil konusunda böyle düşünmekle birlikte, hiçbiri eski alışkanlıklarından kurtulup da büsbütün konuşma diliyle yazmış değildir. Sade dil, daha çok, tiyatro, anı, mektup, yer yer de makale ve romanlarda kullanılmıştır. Tanzimat Edebiyatının ikinci döneminde yetişen sanatçıların bir bölümü ise (Recaizâde Mahmud Ekrem, Samipaşazâde Sezai, özellikle Abdülhak Hâmid) konuşma dilinden epey uzaklaşmışlardır.

Tanzimat Edebiyatında en önemli yenilik, nesirde, anlatımın kuruluşunda görülmüştür. Bu edebiyatta söz hüneri göstermek değil, birtakım düşünceleri halka yaymak amacı güdüldüğünden, "seci"ler (nesirde kafiye) atılmış, asıl düşünce ile ilgisi bulunmayan doldurma sözlere yer verilmemiş, düşünceler sayfalarca süren uzun cümleler yerine anlaşılması kolay kısa cümlelerle verilmeye çalışılmıştır. (Dil ve yeni nesir cümlesi konusu, aşağıda, "Gazete ve Dil" bölümünde yeniden ele alınacaktır.)

Tanzimat Edebiyatının en önemli özelliklerinden biri de, o dönemin toplum düzeninde ve birey yaşayışında görülen ikiliğin, eski ile yeniyi birlikte yürütme eğiliminin edebiyata da yansımış olmasıdır. Yukarda değindiğimiz üzere, sade dilin yanında eski dil daha çok kullanılmış; özellikle şiirde, yeni nazım biçimleri yanında eski nazım biçimleri, hece ölçeği isteğinin yanında aruz ölçeği birlikte yürütülmüştür.

Gazete ve Dil

II. Mahmud döneminde başlayıp Tanzimat'la süren yeni düşüncelerin, yeni yaşayış biçimlerinin tanınıp yaygınlaşmasında gazetelerin önemli rolü olmuştur.

Türkiye'de çıkarılan ilk Türkçe gazete *Takvîm-i Vakayî* (Ekim 1831), resmî bir gazetedir. Burada, genellikle resmî bildiriler, fermanlar, yasalar, memur atamaları vb. yayımlanırdı (*Tanzimat Fermanı* da ilk kez burada basılmıştır: 1255/1839, sayı 187). Yarı resmî nitelikteki *Cerîde-i Havâdis* (Ağustos 1840), ikinci gazetedir. Burada, Avrupa gazetelerinden çevrilmiş kırık dökük haberler, bilgiler, Türkiye'ye gelen yabancı tiyatrolar, kimi oyunların ilânları, özetleri, vb. verilerek, Batı ile ilk temas sağlanır. Türkiye'de, Yirmisekiz Mehmet Çelebi'den sonra, tiyatro türü üzerine bilgi veren ilk makale bu gazetede yayımlanmıştır (1841, sayı 63).

YILMAZ ÖNER ARŞİVİ

SAMİPAŞAZÂDE SEZAİ (1860-1936): *Tek romanı "Sergüzeşt" (1889), tutsaklık ve insan ticareti konularını işler. Romancılığımızın romantizmden realizme geçişinin özelliklerini taşıyan bu eserde hem romantik, hem realist yönler görülür. Sezai Bey ayrıca "Küçük Şeyler" (1892) ve "Rümûzü'l-edeb" (1900) adlı iki hikâye kitabı yayımlamıştır.*

Türkiye'de gazete ve derginin gelişme ve yaygınlaşması, 1860'ta, Şinasi ile Agâh Efendi'nin birlikte çıkardıkları ilk özel gazete olan *Tercümân-ı Ahvâl* (Ekim 1860) ile başlar. Şinasi'nin kendi başına çıkardığı ikinci gazete *Tasvîr-i Efkâr* (Haziran 1862)'dır. Bu dönemde çıkan gazete ve dergilerin başlıcaları şunlardır:

Muhbir (İstanbul 1866, Londra 1867, Ali Suavi), *Hürriyet* (Londra 1868, Yeni Osmanlılar Cemiyeti), *Basiret* (1869, Ali Bey), *Hadîka* (1870, Ebüzziya Tevfik), *İbret* (1871, Namık Kemal), *Sabah* (1876, Şemseddin Sami), *Tercüman-ı Hakikat* (1878, Ahmet Midhat), vb... *Diyojen* ("eğlence gazetesi", 1870, Teodor Kasap), *Hayal* ("eğlence gazetesi", 1873, Teodor Kasap), vb... *Mecmua-i Fünun* (Temmuz 1862, Münif Paşa), *Mecmua-i Ebüzziya* (Ağustos 1880, Ebüzziya Tevfik), *Hafta* (Ağustos 1881, Şemseddin Sami), *Hazine-i Fünun* (Haziran 1885), *Servet-i Fünun* (Mart 1891, Ahmet İhsan), vb...

Bu gazete ve dergilerde batıdaki bilim ve teknik ilerlemelerinden, yeni buluşlardan, bunların yararlarından söz ediliyor, okuyucuya yeni uygarlığın niteliği ve verimleri öğretilmeye, tanıtılmaya çalışılıyordu. Nitekim Şinasi, çıkardığı ilk gazetenin önsözünde bu noktayı vurgular:

"... Bu gazete, iç ve dış hallerden seçilmiş bazı olayları ve çeşitli bilgilerle öteki yararlı maddelere dair bahisleri yazmaya ve anlatmaya vasıta olacağından..." (Tercüman-ı Ahvâl, 1860, sayı 1)

"Çeşitli bilgilerle öteki yararlı maddeler üzerine yazmak". Bu tutum, okuyucuyu akılcılığa, müspet bilime doğru yöneltme çabasıdır. O dönemdeki dergilerin adları bile, fenne verilen önemi vurgular: *Mecmua-i Fünun* (fenler dergisi), *Hazine-i Fünun* (fenler hazinesi), *Servet-i Fünun* (fenler serveti). Kimi gazete ve dergilerin adlarının altında şöyle açıklamalar vardır: *"... Her türlü havadis, fünun ve sanayie dair bahisleri şâmil olarak* (kapsayarak)..." *(Tercüman-ı Ahvâl), "Maarif ve sanayiden bahseder fünun gazetesidir" (Hadîka), "Edebiyat ve fünun ve sanayie dair mecmuadır" (Hafta).* "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye" (Osmanlı bilim kurumu)'nin yayın organı olarak Münif Paşa'nın çıkardığı *Mecmua-i Fünun*'da, kozmoğrafya, coğrafya, jeoloji, fizik, kimya gibi müspet bilim dal-

ları yanında, tarih, iktisat, felsefe, çocuk eğitimi gibi sosyal bilimler üzerine de öğretici yazılar basılmıştır.

Batıdan gelen makale, deneme, eleştiri türlerinin yanında oyun (Şinasi, *Şair Evlenmesi,* 1860), roman (Victor Hugo, *Mağdûrîn Hikâyesi [Sefiller],* 1862; Chateaubriand, *Atala,* 1869; Bernardin de Saint Pierre, *Paul ve Virginie* 1870; Alexandre Dumas père, *Monte-Cristo,* 1872, vb.), hattâ şiir (Victor Hugo/Edhem Pertev Paşa, *Tıfl-ı Nâim, [Hakayıku'l-Vakayi]* 1870) türlerinin de ilk örnekleri gazete ve dergiler aracılığıyla okuyucuya tanıtılmıştır.

Bu arada şu noktayı da belirtmek gerekir: O dönemde gazete ve dergi satışları sanıldığı kadar çok değildi; sözgelimi *Cerîde-i Havâdis, Tercüman-ı Ahvâl* gazetelerinin ortalama satışı 2.000 kadardı. Bu da, düşünce, bilim, yenilik, Batılılaşma, vb. denen şeylerin ancak birkaç bin kişi arasında geçerli olduğunu; okur yazar olmayan geniş halk topluluğunun ise hiçbir şeyden haberi bulunmadığını gösterir. Okur yazar sayısının ve iletişim araçlarının çoğaldığı 50 milyonluk Türkiye'de bugün dahi -"boyalı basın" diye anılan ve çok satış için çıplak kadın resimleriyle donatılan gazeteler de içinde olmak üzere- İstanbul ve İzmir'de çıkan gazetenin günlük ortalama satışı 2.300.000 dolayındadır (*Cumhuriyet,* 24 Eylül 1984).

Verilen haberin, aktarılan bilginin etkili olması için, okuyanın onu anlaması gerekmektedir. İşte bu noktada, bir dil sorunu ortaya çıkmıştır. Yabancı sözcük ve yabancı dil kurallarıyla yüklü, anlamdan çok söz hünerleri göstermeye hevesli, "seci"ler (nesirde kafiye) ve anlama hiçbir şey katmayan gereksiz sözcüklerle süslenmiş eski nesir yerine; okuyucunun anlayabileceği, açık, sade, konuşma diline uygun yeni bir nesir dili kurmak gerekiyordu. O dönemde gazete yazarlarının çoğu bu noktayı özellikle vurgulamışlardır:

"... Umum halkın kolaylıkla anlayabileceği derecede işbu gazeteyi kaleme almak gerekli görüldüğü dahi, yeri gelmişken şimdiden hatırlatılır." (Şinasi, "Mukaddime", *Tercümân-ı Ahvâl,* 1860, sayı 1).

".. (Muhbir), açıklanması gerekli olan her şeyi, İstanbul'da kullanılan günlük dil ile, yani herkesin anlayabileceği anlatımla yazacaktır." (Ali Suavi, *Muhbir,* 1867, sayı 1).

"... Dil demek, laf söyleyecek adamın söylediği sözü karşısındaki adama anlatabilmesine vasıta olan şeydir." (Ahmet Midhat, "Osmanlı Lisanı", *Basiret,* 1871, sayı 641).

"... Bir gazeteden herkesin yararlanabilmesi iki şeye bağlıdır: Birincisi, herkesin anlayabileceği bir dille ve usanç vermeyecek biçimde kısa yazılmak; ikincisi..." (Şemseddin Sami, *Sabah,* 1876, sayı 1).

NABİZÂDE NÂZIM (1862?-1893): Dokuz uzun hikâyesi ile bir romanı (Zehra, 1895) yayımlanmıştır. "Kara Bibik" adlı hikâyesi, edebiyatımızda realizmin başarılı ilk örneği sayılır. Bu hikâye, köy hayatını ve köy insanını ilk olarak ele alması yönünden de önem taşır.

"Herkesin kolaylıkla anlayabilmesi" için, yabancı sözcük ve dil kurallarını atmak (hiç değilse azaltmak) yeterli değildi; eski nesirde, özellikle resmî yazılarda görülen *olup, olmağla, olduğundan,* vb. bağfiillerle uzayıp giden bileşik cümleler yerine kısa cümleler kullanmak (yani, yeni bir sözdizimi kurmak); bir de, mecazlı anlatım yerine düşünülen ve görüleni düz bir anlatımla vermek, yani hayal yerine aklı kullanmak, soyutu bırakıp somuta yönelmek, yazının anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktı.

Şinasi, gerek haberlerde, gerek makalelerinde işte bu temel ilkeleri uygulayarak, gazete dilini, -daha geniş anlamıyla- yeni edebiyatın nesrini kurdu. Onun gazetecilik çalışması, toplam olarak, üç yıl sürmüştü; ne var ki, bu üç yıllık verimli çalışma, çağdaşlarını ve daha sonraki kuşakları etkilemek için yeterli olmuştu. Ahmet Midhat, Şinasi'nin nesirde secii kaldırdığını, uzun cümleyi kısalttığını, cümleleri "bend bend" (paragraf paragraf) ayırıp dili "umumîleştirdiğini", onun bu çabası sayesinde bugünkü gençlerden çoğunun "elinin kalem tutabilmeye başladığını" belirtir ("Osmanlıcanın Islahı", *Dağarcık,* 1871, sayı 1); Ebüzziya Tevfik de, "Onun sayesindedir ki, bugün vatanımızda meramını anlatma gücü olan yetenekli kişiler düşündüğünü yazabiliyor, yazdığını okuyanlara beğendiriyor; hepimiz Şinasi'nin manevî evlâdıyız," der. (*Nümune-i Edebiyat-ı Osmaniye,* 6. bas., 1913, s.226)

Şiir

Divan Edebiyatında köklü bir geleneğe ve çok işlenmiş, çok incelmiş bir estetik yapıya ulaşmış olan şiiri yenileştirmek en zor işti. Fransız Edebiyatından yapılan birkaç manzum çeviri, yeni yolda girişilen ilk denemeler, verilen ilk örneklerdi. Bunlar, her şeyden önce, Divan şiirinde görülen belli nazım biçimleri dışında yeni biçimler getiriyordu. İlk örnek, Şinasi'nin Lamartine'den çevirdiği *Souvenir* (anı) adlı şiirdir; adını her nedense Türkçeleştirmediği bu çeviri, dört tane dörtlükten bileşiktir. Dörtlüklerin ayak (kafiye) düzeni şöyledir:

"aaaa-bbbb-cccc-..."

Bundan 11 yıl sonra (1870), Edhem Pertev Paşa (1824-1873)'nın Victor Hugo'dan çevirdiği *Tıfl-ı Nâim* (uyuyan çocuk) adlı şiirde, bizim halk edebiyatındaki koşma'dan esinlenen bir nazım biçimi kullanılmıştır:

abab cccb-çdçd eeed-fgfg hhhg-...

Nitekim, daha sonraki yıllarda Jean-Baptiste Rousseau'dan çevirdiği *Bekaa-yı Ruh* (ruhun ölmezliği) adlı şiirde tam koşma biçimi denemiştir:

abab cccb çççb dddb ...

(Edhem Pertev Paşa, hece ölçeğiyle bir de koşma yazmıştır.)

Abdülhak Hâmid'in *Duhter-i Hindû* (Hindli kız) (1875) adlı oyununda, kahramanlardan birinin söylediği *Tenaggum* (şakıma) başlıklı şiir, bu alandaki üçüncü adımdır (böylece, çeviriden yaratıya geçilmiş oluyor). Bu şiirde "sarma ayak" denenmiştir:

abba cddc effe...

Şair, kitabın sonundaki açıklamada: *"... İkinci fasıldaki manzume, Osmanlı edebiyatında benzeri bulunmayan Batı yolundadır. Maksadım, o yoldaki nazmın Türkçede nasıl olacağını denemekti"* der.

Bu denemelere, bir de, ilk örneğini

yine Şinasi'nin verdiği La Fontaine çevirilerini *(Kurt ile Kuzu Hikâyesi)* eklemek gerekir.

Ne var ki, eski alışkanlıkları birdenbire bırakmak kolay olmadığı için, ilk zamanlarda Divan Edebiyatı nazım biçimlerinin dışına pek çıkılmamış, yeni düşünceler eski biçimler içinde söylenmiş (Ziya Paşa, Namık Kemal, vb.) ise de, sonraları eski biçimlerden çok yeni biçimler kullanılmaya başlanmıştır (Recaizâde Mahmud Ekrem, özellikle Abdülhak Hâmid); yine de, hayatta olduğu gibi, Tanzimat şiirinde de eski-yeni ikiliği bir arada yürümüştür.

Beyit temeli üzerine kurulan Divan şiirinde, beyitler başlı başına bir bütün sayılır, beyitlerin anlamca birbirlerine bağlanması gerekli görülmez, onların tek başına güzel olmasıyla yetinilirdi. Tanzimat döneminde ise, ilk çevirilerde dahi görülüp öğrenilen, sonra da uygulanmaya çalışılan yöntem, şiirin ilk dizeden son dizeye kadar bir anlam bütünlüğü içinde bulunması idi. O bakımdan, Tanzimat Edebiyatı'nın özellikle ikinci döneminde, bütün dizeler arasında bir anlam bağı bulunmasına, Divan şiirindeki "parça güzelliği" anlayışı yerine şiirin baştan sona kadar belli bir düşünce çevresinde gelişmesine, yani "konu birliği"ne ve "bütün güzelliği"ne önem verilmiştir.

Tanzimat şiirinin en önemli özelliği, soyuttan somuta geçilmiş olmasıdır. Divan şiirinde belli birtakım konular (aşk, tasavvuf, hikmet, övgü, yergi, mesnevî hikâyeleri, vb.) ele alınır; düşünceler ve kavramlar her şair tarafından ortaklaşa kullanılan birtakım kalıplaşmış "mazmun"larla anlatılırdı (boy için *selvi,* ağız için *konca,* yüz için *ay,* kaş için *yay,* saç için *sümbül,* vb.). Tanzimat şiirinde ise, günlük yaşayıştaki her türlü olay, duygu, düşünce şiir konusu olarak seçilmiş (örnek: Recaizâde Mahmud Ekrem, *Âriyet Kitap Arasında Bulunmuş Bir Çiçek);* bunlar ya düz bir anlatımla, gerektiğinde de kişisel mecazlarla anlatılmıştır.

Tanzimat şiirinde dört ana tema işlenir: "Medeniyet, akıl, kültür, kanun, adalet, hak, millet, devlet, vatan..." gibi toplumsal ögeler. Bunlar, ilk dönem şairlerinin (Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, vb.) sık sık kullandığı temalardır. Ancak, bunlar yanında, Şinasi'nin: *Milletim nev-i beşerdir vatanım rû-yi zemin* (milletim insan türü, vatanım yeryüzüdür) diye özetlediği "dünya vatandaşlığı" anlayışına karşılık, Ziya Paşa ve Namık Kemal, İslâmlık ve Osmanlılık ideolojisini işlemişlerdir.

İşlenen ikinci tema, "varlık, yokluk, ölüm, madde, ruh, dünya, âhiret, Allah" gibi metafizik ögelerdir. Bunlar, ikinci dönem şairlerinin (Abdülhak Hâmid, Recaizâde Mahmud Ekrem, vb.) kullandığı temalardır.

İkinci dönem şairlerinin işlediği bir başka tema da "aşk"tır. Ancak, Divan şiirindeki kalıplaşmış mecazlarla anlatılan soyut sevgili, soyut aşk yerine, burada "ete, kemiğe bürünmüş" somut insanlara karşı duyulan aşk anlatılır. Bu konuda romantik Fransız şairlerinin (özellikle Lamartine, Musset...) etkisi görülür.

Tanzimat şiirinde işlenen dördüncü tema "doğa"dır. İlkin roman çevirilerinde (*Atala, Paul ve Virginie* vb.) görülen romantik ve egzotik doğa tasvirleri, edebiyatımızda da romantik Fransız yazar ve şairlerinin etkisiyle ve onlar yolunda, önceleri nesirde görülmüş (Namık Kemal, Gelibolu ve Çamlıca tasvirleri); ikinci dönemde, şiirde, ya doğrudan doğruya (Abdülhak Hâmid, *Sahrâ*), ya da başka bir konu içinde dolaylı olarak işlenmiştir. Divan şiirinde, özellikle kasidelerin başındaki "nesîb" bölümlerinde kalıplaşmış "mazmun"larla anlatılan soyut doğa yerine, burada "görülen" somut doğa anlatılır. Ne var ki, bu ilk denemeler, *"Bir koyun yavrusuyla dağda meler,/ Karaca yardan eder pertâb* (sıçrar)*/ Bir bayırdan dahi iner sürüler..."* (Abdülhak Hâmid, *Sahrâ)* gibi sözlerden ileriye geçemeyen çok ilkel şeylerdir.

Tanzimat şiirinde de, Divan şiirinde olduğu gibi, aruz ölçeği kullanılmıştır; Türklerin doğal ve ulusal ölçeğinin hece ölçeği olduğu söylenmiş, bu ölçekle yazmak gerektiği ileriye sürülmüş (Ziya Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Namık Kemal, vb.) ise de, kişisel bir iki başarısız denemeden ileriye gidilememiştir (Edhem Pertev Paşa, Ziya Paşa, Recaizâde Ekrem, vb.).

Tanzimat edebiyatının başlıca şairleri şunlardır:

Şinasi (1826-1871): *Terceme-i Manzume* (1859), *Müntahabât-ı Eş'âr* (1862).

Ziya Paşa (1825-1880): *Külliyât-ı Ziya Paşa* (1925), *Zafername, Harâbât* önsözü (1874).

Namık Kemal (1840-1888): *Namık Kemal'in Şiirleri* (1941).

Recaizâde Mahmud Ekrem (1847-1914): *Zemzeme* (3 cilt, 1884-1885), vb.

Abdülhak Hâmid (1852-1937): *Sahrâ* (1878), *Makber* (1885), *Ölü* (1885), vb.

Muallim Naci (1850-1893): *Âteş-pâre* (1883), *Şerâre* (1884), *Fürûzan* (1885), vb.

Tiyatro

Türkiye'de Batı türünde tiyatro -elçiliklerde ve yabancı uyruklu kişilerin konaklarında oynananlar bir yana bırakılırsa- kamuya açık olarak ilkin Beyoğlu'nda, yabancı kumpanyaların musikili, ya da musikisiz oyunlarıyla görülmüştür.

Tanzimat'ın ilk yıllarında Beyoğlu'nda "Fransız Tiyatrosu" ve "Naum Tiyatrosu" (1840) diye anılan iki tiyatro yapısı vardı. Fransız Tiyatrosu'nda daha çok Fransız kumpanyaları, Naum Tiyatrosu'nda da İtalyan kumpanyaları oynardı.

Naum Tiyatrosu'ndaki bir oyuna bir ara padişah Abdülmecid de gitmişti. O dönemde "alafranga" ya da "sivilize" diye anılan Batı yanlısı Türk gençleri de yabancı oyuncuları seyrediyordu. Yabancı dil bilmeyen seyircilere kolaylık olsun diye, oyunların Türkçe özetleri veriliyor, bunlar kimi zaman gazetelerde yayımlanıyordu.

Padişahın genel eğlence yerlerine gittiği yolundaki dedikodu üzerine, Abdülmecid, Dolmabahçe Sarayı'nda bir tiyatro binası yaptırmıştı (1859). Beyoğlu'nda, daha sonra, Ermeni sanatçıların oynadığı "Şark Tiyatrosu" diye bir tiyatro daha kurulmuştu (1861). Bunlardan başka, Türkiye'de birkaç tiyatro binası daha vardı. Naum ve Şark Tiyatrosu'nda Türkçeye çevrilmiş birkaç oyun da oynanmıştı (1858, 1863, 1864, 1866). Türkiye'de sürekli Türkçe oyunlar, İstanbul yakasında, Gedikpaşa'da kurulan "Osmanlı Tiyatrosu" (1868) ile başlar. Güllü Agop yönetimindeki bu tiyatroda çeviri ve yerli oyunlar oynanmıştır.

Tanzimat döneminde özellikle Teodor Kasap ile Namık Kemal, tiyatronun niteliği üzerinde dururlar:

"Tiyatro denilen şey, âdeta bir ahlâk okulu ve oynanılan oyunlar ise ahlâk düzeltmek için verilen derslerdir..." (Teodor Kasap, *Diyojen*, 1872, sayı 161).

"... Tiyatro bir eğlencedir. Fakat insan düşüncesinin icat ettiği eğlencelerin hepsine yeğ ve hepsinden yararlıdır...

Ahlâkça tiyatronun hizmetini gazetelerden, kitaplardan çok sayarlar. Ben de bu inanıştan yanayım...'' (Namık Kemal, *Hadîka*, 1873, sayı 33).

Tanzimat döneminde tiyatro edebiyatı, ''komedya'' ve ''dram'' olmak üzere, iki çizgi üzerinde yürür.

Çoğu komedyalarda, önce yabancı kumpanyalarca oynanan asılları, sonra da çeviri ve uyarlamaları Türkiye'de çok sevilen Molière oyunlarının önemli etkisi vardır. Âli Bey, Ahmet Vefik Paşa ve Teodor Kasap'ın yaptığı uyarlamalar Türk insanın düşünüşüne, diline, davranışına, yaşayışına öylesine uygun düşürülmüştür ki, bunlar, tiyatro edebiyatımızda yerli oyunlardan ayrı görülmemiştir. Sözgelimi, Şinasi'nin oyunundaki mahalle kadını Ziba Dudu'nun dili ve davranışıyla Molière'den uyarlanan bir oyundaki mahalle kadınının dili ve davranışı arasında herhangi bir aykırılık yoktur:

''Ziba Dudu -Amanın efendim, güvey olacak şu herif, isteye dileye aldığı hanımı şimdi istemiyor. Bütün saçını başını yoldu. O şöyle dursun, yenge kadınla bana da bir söylemediği edepsizlik kalmadı.'' (Şinasi, *Şair Evlenmesi)*

''Selime -Sen durmayıp sabah akşam benim gibi kadına düştüğüne bin şükürler etmelisin, a nankör! Sen benim gibisine lâyık mı idin, a nobran herif!'' (Molière/Ahmet Vefik Paşa, *Zoraki Tabip)*

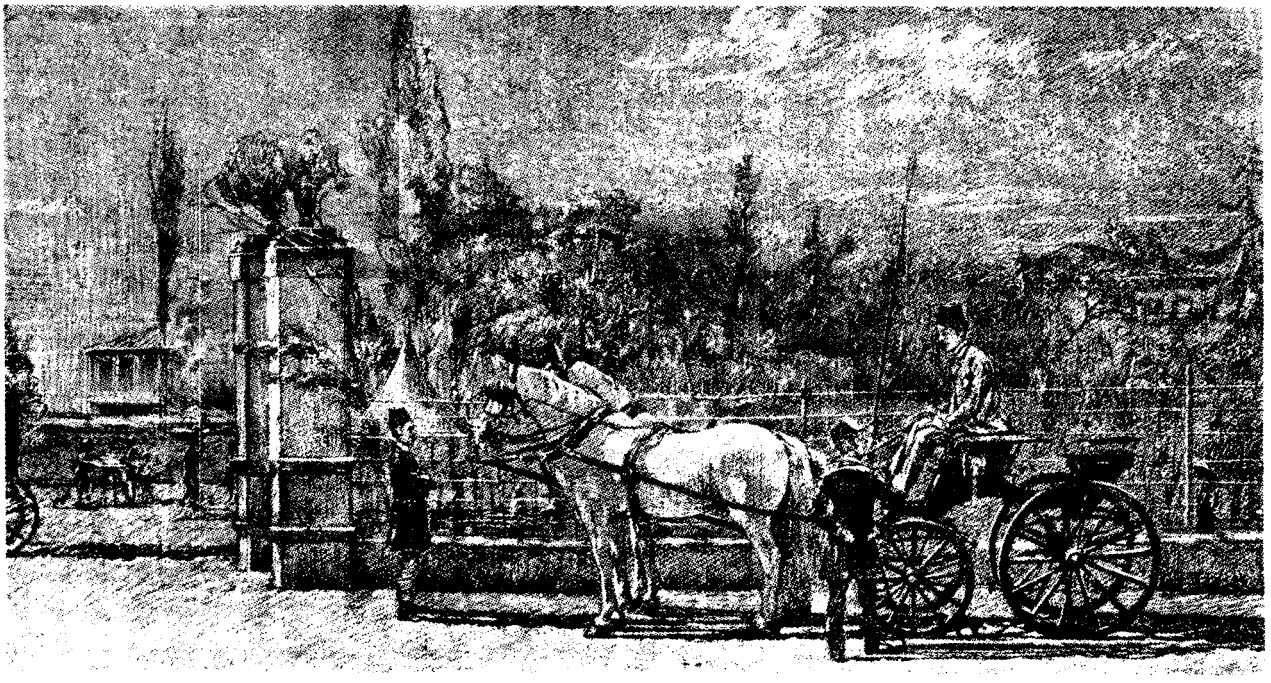
Komedyalar, gerek dili, gerek olay örgüsü, gerek hayata uygunluğu, gerek kişilerinin canlılığı bakımlarından başarılı ürünlerdir.

Tiyatronun hem eğlence, hem de ahlâk okulu diye görüldüğü o dönemde, güldürme yoluyla kusurların düzeltilmesi amacı güdülen komedyalarda işlenen temalar genellikle güncel olaylardan alınmıştır: Görmeden evlenme geleneği (*Şair Evlenmesi*), çöpçatanlık (Ferâizcizâde Mehmet Şakir, *Teehhül yahut İlk Gözağrısı*), yaşlı erkek-genç kadın ilişkisi (Ahmet Midhat, *Açıkbaş*), boş inançlar (Ahmet Midhat, *Çengi, Açıkbaş*), alafrangalık özentisi (*Zamane Şıkları*, vb.), cimrilik *(Karı Kocaya Uygun, Kendim Ettim Kendim Buldum* [Molière etkisi]), hastalık hastalığı (Ferâizcizâde Mehmet Şakir, *Evhâmî* [Molière etkisi]), vb.

Tanzimat Edebiyatının başlıca komedya yazarları şunlardır:

Şinasi (1826-1871): *Şair Evlenmesi* (yaz. 1859, bas. 1860). Bu bir perdelik komedya, edebiyatımızda Batı Edebi-

BATI'NIN ETKİSİ: *Servet-i Fünun yazarları, çağın Fransız edebiyatından önemli ölçüde etkilenmişler; Parnasyenlerin etkisiyle ''sanat sanat içindir'' görüşünü benimsemişlerdir. Batı'dan içerik yönünden birçok şey alınırken oradaki roman resimleme alışkanlığına da ilgi duyulmuş; Halid Ziya'nın Mai ve Siyah (sağda), Recaizade Ekrem'in Araba Sevdası (altta) romanları Servet-i Fünun'da resimlerle yayımlanmıştır.*



yatı yolundaki oyun türünün ilk örneğidir; Molière komedyaları (özellikle *Zorla Evlenme*) örnek alınarak yazılmıştır.

Ahmet Vefik Paşa (1823-1891): Molière'den 16 oyun çevirmiş ya da uyarlamıştır.

Âli Bey (1844-1899): *Misafiri İstiskal* (1872), *Geveze Berber* (1873), *Ayyar Hamza* (1871, Molière'den uyarlama), vb.

Ahmet Midhat (1844-1913): *Açıkbaş* (1875), *Çengi* (1877).

Ferâizcizâde Mehmet Şakir (1852-1911): *İnatçı yahut Çöpçatan* (1884), *Evhâmî* (1885), *Teehhül yahut İlk Gözağrısı* (1866), vb.

Recaizâde Mahmud Ekrem (1847-1914): *Çok Bilen Çok Yanılır* (1914).

Dram yolundaki eserler başlıca üç dala ayrılır: Romantik oyunlar (nesirle ve nazımla), melodramlar, musikili oyunlar.

Dram türündeki oyunlar, gerek dili, gerek olay örgüsü, gerek konuların seçimi ve hayata uygunluğu, gerek kişilerin canlılığı ve inandırıcılığı bakımlarından komedyalarda tutturulan düzeyin çok altındadır. Kızmalar, bağırmalar, ihanetler, sadakatler, kıskançlıklar, nefretler, sevmeler, ağlamalar, ayrılık derdiyle inlemeler, verem olup ölmeler, vb. hep yapay bir hava içindedir.

Komedyalar mutlaka oynanmak için yazıldığı halde; Abdülhak Hâmid'in ileri sürdüğü üzere, *"düşüncelerin mertebesinin tiyatro aktörlerinin iç sıkıcı konuşmaları derecesine indirilmek istenmediği"* gerekçesiyle, kimi dramlar oynanmak için değil, okunmak üzere yazılmıştı (Abdülhak Hâmid, *Finten*, 496 sayfa; Namık Kemal, *Celâleddin Harzemşah*, 15 perde). Bunun sonucu olarak, dram türündeki oyunlarda, özellikle nazımla yazılmış olanlarında, dil ve konuşma dilinden uzaklaşılmıştır. Oynanmak için yazılmış olanlarda dahi, dil, yabancı ögelerden kurtulmuş değildir; denebilir ki, durumların ve kişilerin yapaylığı dile de yansımıştır. Namık Kemal ve Abdülhak Hâmid'in o dönemde büyük yazar ve şair sayılması, yetişen başka yazarların onlara özenmesine, onların peşinden gitmesine neden olmuş; böyleçe, Şinasi'nin açtığı başarılı yoldan sapılmıştır.

Kimi oyunlarda güncel olaylar işlenmiştir. Bunlarda, türlü engeller yüzünden birbirlerine kavuşamayan gençlerin acıklı sonu (Namık Kemal, *Zavallı Çocuk;* Recaizâde Mahmud Ekrem, *Vuslat*; Abdülhak Hâmid, *İçli Kız*, vb.; bu yolda çok eser yazılmıştır, hepsi de sevgililerin ölümüyle biter); birkaç kadınla evlilik (Ahmet Midhat, *Eyvah!*); cahilliğin zararı; eğitimin önemi; içki, kumar, kadın düşkünlüğü ve her türlü sefahatin getirdiği felâketler; esirlik durumu (cariye, odalık), vb. gösterilmeye çalışılmıştır.

YILMAZ ÖNER ARŞİVİ

FAİK ÂLİ [OZANSOY] (1875-1950): Edebiyat-ı Cedide şairlerinden Faik Âli'nin ilk şiirlerinde Tevfik Fikret ve Abdülhak Hâmid etkileri görülüyordu. Giderek kendine özgü bir şiire yöneldi; bireysel duyarlılıklarla kadın ve aşk konularını işledi, doğayı ve yaşadığı çağı konu aldı. Sonradan Fecr-i Âtî topluluğuna başkanlık etti.

Romantik dramlarla ele alınan başka bir tema, Osmanlılık, yurt ve ulus sevgisi, yurt için kendini feda etme düşüncesidir (Namık Kemal, *Vatan yahut Silistre*; Mehmet Rifat, *Ya Gazi Ya Şehit*, vb.).

Yine romantizmin Türk Edebiyatına bir yansıması olarak, egzotizme düşkünlüğü gösterilmiştir. Bu yoldaki egzotik dramlarda yabancı ülkelerin (Hindistan, İran, Afganistan, Arabistan, İspanya Arap-İslâm devleti, İngiltere, vb.) ve Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak bölgelerinin (Arnavutluk, Erzurum, vb.) bilinmedik doğası içinde, o yöre insanlarının gelenekleri, bireysel ve toplumsal olayları işlenmiştir (Abdülhak Hâmid, *Duhter-i Hindû, Eşber, Finten;* Şemseddin Sami, *Seydi Yahya, Besa;* Namık Kemal, *Gülnihal;* Ebüzziya Tevfik, *Ecel-i Kazâ;* vb.); ayrıca, yine yabancı ülke ve ulusların bazı tarih olayları üzerine kurulmuş tarihî dramlar da (Şemseddin Sami, *Gâve;* Abdülhak Hâmid, *Tarık;* Namık Kemal, *Celaleddin Harzemşah*; Ahmet Midhat, *Siyavuş* vb.) egzotik hava taşımaktadır.

O dönemde Türkiye'de söylenme olanağı bulunmayan özgürlük özlemi; insan hakları; zulme, istibdada, sömürüye karşı halkın ya da bireylerin ayaklanması vb. temalar bu egzotik ve tarihî dramlar aracılığıyla söylenebiliyordu.

Bu dönem dramlarının çoğunda, ya bütünüyle, ya da yer yer Batılı yazarların etkisi görülür. Corneille, Racine, Shakespeare, Hugo etkileri bunların başında gelir; Abdülhak Hâmid'in *Nesteren (Le Cid* etkisi), Eşber (*Horace* etkisi), *Finten* (*Othello* ve *Macbeth* etkileri); Namık Kemal'in *Gülnihal (Britannicus* ve *Hamlet* etkileri), *Vatan Yahut Silistre (Romeo ve Juliet*'in balkon sahnesinin etkisi) oyunları bunların en ünlüleridir.

Tanzimat döneminde Türk tiyatro edebiyatının en verimli zamanı, Güllü Agop'un Gedikpaşa'da kurduğu "Osmanlı Tiyatrosu" (1868-1884)'nun çalışma yıllarına rastlar.

Osmanlı Tiyatrosu II. Abdülhamid tarafından yıktırıldıktan sonra, yerli oyun yazma işi tavsar; onun yerine, Minakyan'ın kurduğu "Osmanlı Dram Tiyatrosu" (1884-1908)nda, Güllü Agop'un repertuvarındaki bazı oyunlardan da yararlanılmakla birlikte, çoğu Batı dillerinden çevrilmiş "melodram"lara ağırlık verilmiştir. O yolda yerli oyun yazan bazı yazarlar da vardı (Hasan Bedreddin Paşa -Manastırlı Mehmet Rifat, Ahmet Midhat, vb.)

Tanzimat Edebiyatı'nın başlıca dram yazarları şunlardır:

Namık Kemal (1840-1888): *Vatan yahut Silistre* (1873), *Zavallı Çocuk* (1873), *Gülnihal* (1875), vb.

Abdülhak Hâmid (1852-1937): *İçli Kız* (1875), *Duhter-i Hindû* (1876), *Nesteren* (1876), *Tarık* (1880), *Eşber* (1880), *Finten* (1918), vb.

Şemseddin Sami (1850-1904): *Besa* (1875), *Seydi Yahya* (1874), *Gâve* (1876).

Ahmet Midhat (1844-1912): *Eyvah!* (1873), *Ahz-i Sâr* (1875), *Siyavuş* (1885), *Çerkes Özdenleri* (1885), vb.

Ebüzziya Tevfik (1848-1913): *Ecel-i Kazâ* (1872).

Manastırlı Mehmet Rifat (1851-1907): *Görenek* (1873), *Ya Gazi ya Şehit* (1874), vb.

Hasan Bedreddin Paşa (1850-1911): *Iskaat-ı Cenin* (1874), vb.

Hikâye ve Roman

Tanzimat edebiyatında hikâye ve roman, sözlü halk hikâyelerinin evrimi yoluyla oluşmuş değil, Batıdan aktarılmış türlerden biri olarak edebiyatımıza girmiştir. Bununla birlikte, Batıdan alınan bu edebiyat türünü denemeye girişen ilk kuşak romancıları (Ahmet Midhat, Namık Kemal, vb.), yer yer gerçekçi yönleri bulunan meddah hikâyelerinin tekniğinden (dil, üslûp, ikide bir okuyucuya seslenme, kıssadan hisse çıkarma, vb.), hatta kimi hikâyelerin konularından (Namık Kemal, *İntibah*) ve âşık hikâyelerinin (*Kerem ile Aslı, Tahir ile Zühre*, vb.) olay örgüsünden (sevgililerin tanışması, çeşitli nedenlerle birbirlerinden ayrı düşmesi, kavuşmak için çabalama, olayların ölümle ya da evlilikle sonuçlanması: Ahmet Midhat, *Hasan Mellâh;* Şemseddin Sami, *Taaşşuk-i Talât ve Fıtnat*; Sami Paşazâde Sezai, *Sergüzeşt*) zaman zaman yararlanmışlardır. Böylece, Batıdan alınan bu yeni türe, geleneksel hikâyelerin bazı özellikleri aşılanarak, Batı kültürüne yabancı olan o zamanki okuyucular ısındırılmaya çalışılmıştır. Ancak, Batı romanı kuralları gözönünde bulundurulduğu için, âşık hikâyelerinde görülen doğa yasalarına aykırı olaylara, doğa-üstü güçlere ve yaratıklara bu eserlerde yer verilmemiştir; bunlarda, "olmuş değilse bile, olabilir bir vakayı anlatma" (Namık Kemal, *Mukaddime-i Celâl*) çabası gösterilmiştir. Nitekim, Batı yolundaki edebiyatın ateşli savunucusu Namık Kemal, bu konuya özellikle parmak basar:

"Bizim hikâyeler tılsım ile define bulmak, bir yerde denize batıp yazarın hokkasından çıkmak, âh ile yanmak, külünk ile dağ yarmak gibi bütün bütün doğa ve gerçeğin dışında birer konuya dayalı... olduğu için, roman değil, kocakarı masalı türündendir." (Mukaddime-i Celâl)

Türk edebiyatında ilk yerli hikâyeleri Ahmet Midhat *(Kıssadan Hisse,* 1870), ilk yerli romanı Şemseddin Sami *(Taaşşuk-i Talât ve Fıtnat,* 1872) yazmıştır.

Tanzimat Edebiyatı hikâye ve romanının özellikleri şu noktalar üzerinde toplanabilir:

Tanzimat hikâye ve romanında işlenen en önemli temalardan biri "esaret" (tutsaklık)tir. Başlıca eserlerin temelinde, tutsak olarak alınıp satılan kadın ve erkeklerin serüveni görülür (Ahmet Midhat, *Esaret;* Emin Nihat, *Faik Bey ile Nuridil Hanımın Sergüzeşti;* Namık Kemal, *İntibah;* Sami Paşazâde Sezai, *Sergüzeşt;* Nabizâde Nâzım, *Zehra).*

Batıya yönelmiş olan toplum üzerinde o yabancı uygarlığın etkileri, birbirine zıt törelerin karşılaştırılması, yüzeysel Batı hayranlığının doğurduğu alafranga/züppe tipinin tüketime yönelik yaşayışı da işlenen önemli temalardan biridir (Emin Nihat, *Binbaşı Rifat Beyin Sergüzeşti;* Ahmet Midhat, *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası).*

Evlenecek kişilerin eğilim ve istekleri gözönünde bulundurulmadan, aile başkanı babanın buyruk ve baskısı ile görmeden yapılan zoraki evlenmelerin doğurduğu acı sonuçlar da, ele alınan başlıca temalardan biridir (Emin Nihat, *Vasfi Bey ile Mukaddes Hanımın Sergüzeşti;* Ahmet Midhat, *Teehhül;* Şemseddin Sami, *Taaşşuk-i Talât ve Fıtnat;* Samipaşazâde Sezai, *Sergüzeşt).*

Memlekette kaç-göç olduğu için, bu devrin hikâye ve romanlarında kadın-erkek ilişkileri, çoklukla, birbirini görme olanağı bulan yakın akraba arasında (Mehmed Murad, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?),* cariyelerle evin erkekleri arasında (Namık Kemal, *İntibah;* Sami Paşazâde Sezai, *Sergüzeşt),* düşkün kadınlarla erkekler arasında (Ahmet Midhat, *Henüz On Yedi Yaşında;* Namı Kemal, *İntibah;* Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası),* hasta kadınlarla doktorlar arasında (Ahmet Midhat, *Yeryüzünde Bir Melek),* Hıristiyan kadınlarla Türk erkekleri arasında (Emin Nihat, *Bir Osmanlı Kaptanının Bir İngiliz Kızıyla Vuku Bulan Şergüzeşti;* Ahmet Midhat, *Müşâhedât)* geçirilmiştir; bunlar dışında, cumbaların seyrek kafesi arkasından görüp âşık olma (Şemseddin Sami, *Taaşşuk-i Talât ve Fıtnat),* Kâğıthane, Çamlıca, vb. gezme yerlerinde görüp vurulma (Emin Nihat, *Vasfi Bey ile Mukaddes Hanımın Sergüzeşti;* Namık Kemal, *İntibah;* Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası)* yollarıyla kurulmuş ilişkiler de vardır.

Tanzimat edebiyatının ilk döneminde yetişen ve Romantizm akımının etkisi altında kalan hikâye ve romancıların (Şemseddin Sami, Ahmet Midhat, Namık Kemal, vb.) eserlerinde, bu akımın bir özelliği olarak, rastlantılara çok yer verilmiş; eserlerde yazarların kişiliği gizlenmemiş, ikide bir okuyucuya "Ey kaari!" (okuyucu) diye seslenilmiş; olaylar, meddah hikâyelerinde olduğu gibi, okuyucularla konuşa konuşa yürütülmüş (Ahmet Midhat); hikâye ve roman aracılığıyla bireyi eğitme ve toplumu düzeltme amacı güdülerek, ikide bir vakanın yürüyüşü durdurulup her konuda birtakım bilgiler verilmiş; kişi-

HÜSEYİN CAHİD [YALÇIN] (1874-1957): Edebiyat-ı Cedide hareketi içinde yer alarak Hayat-ı Muhayyel (hikâyeler), Hayal İçinde (roman), Hayat-ı Hakikiye Sahneleri (hikâyeler) adlı eserlerini yayımlayan Hüseyin Cahid, bu kitaplarından çok topluluğun eski edebiyata karşı savaşımını destekleyen yazılarıyla tanındı. Sonradan edebiyattan uzaklaşarak gazetecilik alanında çalıştı.

ler çok kere tek yönlü (iyiler hepten iyi, kötüler hepten kötü) ele alınmış ve genellikle iyiler ödüllendirilip kötüler ya da suçlular cezalandırılmıştır.

Kahramanlar çoğu zaman bir görüşte âşık olurlar; hatta bir eserde (Ahmet Midhat, *Hasan Mellâh)* yalnız resim görerek tutulur (Divan edebiyatındaki *Husrev ve Şirin* mesnevisinde olduğu gibi).

Yer ve çevre tasvirleri, çoğu zaman, vaka kahramanlarının kişiliklerinin oluşumunu anlatabilmek için değil, eseri süslemek için yapılmıştır (Namık Kemal, *İntibah,* vb.)

Tanzimat Edebiyatının İkinci döneminde yetişen ve Realizm akımının etkisi altında kalmış hikâye ve romancıların (Sami Paşazâde Sezai, Recaizâde Mahmud Ekrem, Nabizâde Nâzım) eserlerinde ise, gözleme önem verilmiş, nedenlerle sonuçlar arasında bağlar aranmış, anlatılan her şeyin olabilir izlenimini bırakmasına dikkat edilmiştir.

Tanzimat Edebiyatının hikâye ve romancılarının başlıcaları şunlardır:

Ahmet Midhat (1844-1912): *Letâif-i Rivâyât* (25 cüz, 1871-1896), *Hasan Mellâh* (1875), *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* (1876), *Henüz On Yedi Yaşında* (1882), vb.

Emin Nihat (ölm. 1875'ten sonra): *Müsâmeretnâme* (7 hikâye, 1872-1875).

Şemseddin Sami (1850-1904): *Taaşşuk-i Talât ve Fıtnat* (1872).

Namık Kemal (1840-1888): *İntibah* (1876), *Cezmi* (1880).

Sami Paşazâde Sezai (1860-1936): *Sergüzeşt* (1889), *Küçük Şeyler* (1892).

Mehmed Murad (ölm. 1917): *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1890).

Recaizâde Mahmud Ekrem (1847-1914): *Araba Sevdası* (1889).

Nabizâde Nâzım (1862?-1893): *Kara Bibik* (1890), *Zehra* (1896), vb.

Anı

Tanzimat Edebiyatında, anlatı türünün bir dalı olan anı türünde çok az, fakat çok başarılı birkaç örnek verilmişse de, bu konu, edebiyat tarihlerimizde ne yazık ki yeterince değerlendirilmemiştir.

Hikâye ve romanlarda çevrelerin, olayların, ruhsal hallerin anlatımında görülen tutukluk, yapaylık burada yoktur. Olaylar, kişiler, çevreler rahat, doğal bir anlatımla verilir; toplumsal, bireysel, ruhsal haller, sorunlar, gözlemler inandırıcı bir söyleyiş ve çoğu zaman yalın bir dille anlatılır.

SAFVETÎ ZİYA (1875-1929): Servet-i Fünun'da çıkan bir hikâyesiyle edebiyata girmiş, "Hanım Mektupları" genel başlığı altında topladığı küçük hikâyelerle tanınmıştı. Birkaç hikâye kitabı ile "Salon Köşelerinde" adlı romanı yayımlandı. Bu eserleri sonraki dönemlerde ilgi görmedi.

Tanzimat Edebiyatı anı yazarlarının başlıcaları şunlardır:

Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895): *Tezâkir* (4 cilt, 1960-1967), *Marûzât* (ö.s.).

Yüksek düzeydeki çeşitli devlet işleri yanında "vakanüvis"lik görevini de üstlenen tarihçi Ahmet Cevdet Paşa, yazacağı "vakayinâme"de kullanmak üzere hazırladığı tezkere'leri (40 tezkere) kendisinden sonra aynı göreve atanan (1866) Lütfü Efendiye vermişti. Bu tezkerelerde I. Abdülmecid ve Abdülâziz devirlerinin olayları ve kişileri anlatılmıştır. Yazarın, II. Abdülhamid'e sunduğu *Marûzât* adlı eseri de aynı niteliktedir.

Ziya Paşa (1825-1880): *Defter-i A'mâl.*

Yazar, İsviçre'de bulunduğu sırada (1870-1871), Rousseau'nun çocuk eğitimiyle ilgili eseri *Emile*'i çevirmiş; onun başına önsöz olarak konmak ve Türkiye'deki eğitim düzenini göstermek ve eleştirmek üzere, kendi çocukluk anılarını *Defter-i A'mâl* adıyla yazmıştır.

Muallim Naci (1850-1893): *Ömer'in Çocukluğu* (1889), *Medrese Hâtıraları* (1886).

Ömer'in Çocukluğu'nda, yazarın sekiz yaşına kadarki hayatı ve Türkiye'deki eğitim düzeni anlatılır.

Ahmet Midhat (1844-1912): *Menfâ* (1877).

Abdülaziz'in son yıllarında Rodos adasına sürgün edilen yazar, bu eserinde, Rodos'ta geçen üç yıllık (1873-1876) sürgün hayatını anlatır.

Ebüzziya Tevfik (1848-1913): *Yeni Osmanlılar Tarihi* (3 cilt, 1973-1974).

Abdülaziz döneminde, sadrazam Âli Paşa'nın dikta rejimine karşı meşrutiyetten yana olan gençlerin (Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi, Agâh Efendi, Ebüzziya Tevfik, vb.) kurduğu "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" adlı gizli örgüt üyelerinin Türkiye'de ve Avrupa'da giriştikleri özgürlük savaşımını anlatan bu eser, o dönemi birinci elden yansıtan tek kaynaktır.

Eleştiri ve Deneme

Türkiye'de Batıdaki anlamıyla eleştiri de Tanzimat Edebiyatıyla başlamıştır.

İncelemeciler, Şinasi'nin dil ile ilgili bir tartışmasını ilk eleştiri örneği diye göstermekte iseler de, gerçek anlamda ilk eleştiri, Namık Kemal'in Avrupa'ya kaçmadan önce *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde yayımladığı (Ağustos 1866) *Lisan-ı Osmanînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir* adlı uzun yazısıyla başlar. Namık Kemal, gerek bu yazısında, gerek daha sonraki yazı ve kitaplarında *(Bahar-ı Dâniş önsözü, İntibah önsözü, Mukaddime-i Celâl, Tahrib-i Harâbât, Takip,* vb.) Divan Edebiyatının olumsuz yanlarını gösterip Batı Edebiyatının olumlu niteliklerini ve türlerini belirtmeye çalışmıştır.

Ziya Paşa'nın *Şiir ve İnşâ* adlı makalesi *(Hürriyet,* 1868) bu alanda yazılmış ikinci örnektir. Bu makalede de, Divan Edebiyatı şiir ve nesrinin anlatım, içerik ve dil bakımından Fars ve

Arap edebiyatlarının taklidi olduğu, *"bizim tabiî olan şiir ve nesrimizin taşra halkıyla İstanbul ahalisinin okumamış kısmı arasında hâlâ durmakta"* bulunduğu anlatılmıştır.

Tanzimat Edebiyatında eleştiri, genel çizgisiyle, işte böyle, Divan Edebiyatının kusurlarının, yeni edebiyatın erdemlerinin belirtilmesi; kısacası, Doğu-Batı edebiyatlarının savaşımı temeli üzerine kurulmuştur. Bu yazıların kimisi aynı zamanda deneme niteliği göstermektedir.

Tanzimat Edebiyatının ikinci döneminde Recaizâde Mahmud Ekrem ile Muallim Naci arasındaki "Zemzeme-Demdeme" tartışması da, yine aynı eksen çevresinde döner. Recaizâde M. Ekrem, *III. Zemzeme* Önsözü (1885) ile *Takdir-i Elhan* (1886) adlı kitabında yeni şiir üzerine görüşlerini açıklarken, Muallim Naci'nin şiirde sadece sözcüklerin yapısını, tamlama ve sözdizimlerinin dilbilgisi kurallarına uygun olup olmadığını, ölçek ve ayak düşüklük ya da uyumsuzluklarını eleştirmeye yönelik tutumunu, bu "sözcük eleştirisi" yöntemini "yersiz" bulduğunu belirterek, şiirde biçim ve içerik (düşünce, hayal, duygu) uygunluğunun niteliği, gerekliliği ve önemi üzerinde durmuştur. Muallim Naci, buna, *Demdeme* (1887) adlı yazılarıyla, yine kendine özgü yöntemiyle yanıt vermiştir.

Tanzimat Edebiyatının bu ikinci döneminde, Mehmed Murad (ölm. 1917), çıkardığı *Mizan* gazetesinde, *Üdebâmızın Nümûne-i İmtisâlleri* (yazarlarımızın uyulması gereken örnekleri) genel başlığı altında Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre,* Recaizâde Mahmud Ekrem'in *Vuslat,* adlı oyunlarıyla Sami Paşazâde Sezai'nin *Sergüzeşt* adlı romanı üzerine bir dizi eleştiri yazısı yayımlanmıştır (1888); bunlar, edebiyatımızda, Batılı anlamda yazılmış ilk nesnel eleştirilerdir.

Yine bu dönemde Beşir Fuad (1852-1887), Türkiye'de hemen bütün sanatçıların bağlı bulunduğu Romantizm'i, bu akımın büyük temsilcisi sayılan Victor Hugo üzerine yazdığı bir kitapla (*Victor Hugo,* 1886) eleştirmiş, aynı kitapta Realizm ve Natüralizm üzerine ilk bilgileri vermiş; *"esası gerçeği aşmamak, abartmalardan ve değiştirmelerden kaçınmak"* diye tanımladığı bu akımlara birtakım yazarların (Ahmet Midhat, Nabizâde Nâzım, Hüseyin Rahmi, vb.) yönelmesini sağlamıştır.

Edebiyat-ı Cedide (Servet-i Fünun Edebiyatı) (1896-1901)

"Edebiyat-ı Cedide" (yeni edebiyat), II. Abdülhamid döneminin (1876-1909) son yıllarında, *Servet-i Fünun* dergisi çevresinde toplanan sanatçıların Batı Edebiyatı yolunda meydana getirdikleri bir edebiyat hareketidir. Edebiyat-ı Cedide sanatçıları *Servet-i Fünun* çevresinde toplandıkları için, bu edebiyat hareketi, "Servet-i Fünun Edebiyatı" diye de anılmaktadır.

Edebiyat-ı Cedide topluluğu ve akımı, bir şiir tartışmasından doğmuştur:

Recaizâde Mahmud Ekrem, 1895 sonlarında, haftalık *Malûmat* gazetesinde yazan ve Muallim Naci izleyicisi olan eski edebiyat yanlılarıyla, ayağın (kafiyenin) göz için mi kulak için mi olduğu konusunda bir tartışmaya girişmiş, bu gazeteye karşı yanıtlarını *Servet-i Fünun* dergisinde yayımlamıştı. *Servet-i Fünun,* Recaizâde'nin Mekteb-i Mülkiye'den öğrencisi Ahmet İhsan (1868-1942) tarafından 1891 yılından beri çıkarılmakta olan bir fen dergisi idi. Recaizâde, bunun bir edebiyat dergisi olması için Ahmet İhsan'la anlaşmış, böylece kendisinin Mekteb-i Sultanî (Galatasaray Lisesi)'den öğrencisi Tevfik Fikret derginin "kısm-ı edebî sermuharrirliği"ne getirilmiştir (C.X, Şubat 1896, sayı 256). O sırada *Mektep* ve başka dergilerde yazan ve Recaizâde'yi tutan Batı Edebiyatı yanlısı başka gençlerin de bu dergi çevresinde toplanmasıyla "Edebiyat-ı Cedide" topluluğu meydana gelmiştir. Bu topluluk, 10'u şair, 5'i hikâye ve roman yazarı, 1'i de eleştirmen olmak üzere, 16 kişiden birleşiktir. Bunların hepsi, en az bir Batı dili bilen, çoğu yüksek öğrenim (Mülkiye, Tıbbiye, Hukuk, vb.) görmüş hemen hepsi İstanbul kökenli gençlerdi.

SÜLEYMAN NAZİF (1870-1927): Servet-i Fünun dergisinde yayımlanan şiirleri pek başarılı bulunmamıştı. II. Meşrutiyet döneminde yazdığı eleştiri, inceleme türündeki yazıları ve makaleleriyle tanındı.

Edebiyat-ı Cedide'nin başlıca özellikleri şu noktalar üzerinde toplanabilir:

Edebiyat-ı Cedide sanatçıları Batı uygarlığına, özellikle Fransa'ya hayranlık duymuşlar, Türkiye'nin Batılılaşma yoluyla yükseleceğine inanmışlar, orada sanat, bilim, ne buldularsa Türkiye'ye aktarmaya çalışmışlardır. Hüseyin Cahit şöyle der:

"Bugün ister istemez Avrupalılaşıyoruz. Giydiğimiz pantalon nasıl ki Avrupa'dan gelmişse -eğer edebiyatımıza bir örnek gelecekse- mutlaka o da pantalonun geldiği yerden gelecektir." ("Arap'tan İstifade Edeceğimiz Ulûm", *Kavgalarım,* 1910).

Çağdaş Fransız edebiyatı örnek tutulmuş, hikâye ve romanda Realizm ve Natüralizm, şiirde Parnas ve Sembolizm akımlarının etkisi altında kalınmıştır; Parnasyenlerin etkisiyle, "sanat sanat içindir" görüşü benimsenmiştir. (Tevfik Fikret, "toplum için sanat" anlayışıyla da eserler vermiştir). Aşırı Batı hayranlığı, yerli kültür birikimine karşı yabancılaşmaya ve taklitçiliğe kadar varmıştır. Sözgelimi, bir yazarımız, romanının adını bile ünlü bir Fransız romanının adına benzetmeye özenmiş (Stendhal, *Kırmızı ve Siyah*/Halit Ziya, *Mai ve Siyah*), bir şairimiz de şiirine Fransızca bir ad koymuştur (Tevfik Fikret, "La Dans Serpantin").

Tanzimat sanatçılarının tersine olarak, halka seslenmek düşünülmemiş, "havâssa (seçkinlere) mahsus" bir edebiyat meydana getirilmiştir; kendilerinin de söylediği gibi, *"Servet-i Fünun Edebiyatı umuma, avâma* (halka) *mahsus değildir."* (Hüseyin Cahit, "Biraz Daha Hakikat").

Bu düşünüşün bir sonucu olarak, dil konusunda da Tanzimat sanatçılarından daha geri bir anlayışla, konuşma dilinden büsbütün uzaklaşılmış, Arap ve Fars sözcük ve dil kurallarına geniş ölçülerde yer verilmiş; sözgelimi, *sağ* ve

sol yerine *cihet-i yemîn, cihet-i yesâr* (sağ yön, sol yön) (Halit Ziya, *Mai ve Siyah), başının üstünde* yerine *fevk-i serinde* (Hüseyin Cahit, *Hayal/İçinde)* denmiştir. Yazı dilinde o zamana kadar kullanılan yabancı sözcüklerden başka, sözlükler karıştırılarak, Türkçede kullanılmayan birtakım yeni sözcükler bulunup çıkarılmıştır: *nahcîr* (av), *şegaf* (çılgınca sevgi), *tîrâje* (gökkuşağı), vb. Bu arada, o zamana kadar edebiyatımızda kullanılmayan birtakım kavramlar, Fransız edebiyatından esinlenilerek Türkçeye aktarılmış; bunların çoğu da, Fars dilinin kurallarıyla yapılan birtakım tamlamalar ve bileşik sıfatlarla verilmiştir: *saât-i semen-fâm* (yasemin renkli saatler), *lerziş-i bârid* (soğuk titreme), *karha-i hayat* (hayat yarası), *inkisâr-ı hayal* (hayal kırıklığı), *zulmet-i beyzâ* (beyaz karanlık), vb.; *tehî-baht* (boş bahtlı), *şikeste-reng* (kırık renkli), *zekâ-şiken* (zekâ kıran) vb... Ayrıca, Fransızcada görülen birtakım deyim ve söyleyişler de Türkçeye aktarılmıştır: *el sıkmak, banyo almak, alkış toplamak, dest-i izdivacını talep etmek,* vb... Yabancı sözcüklere ve alışılmadık tamlama ve bileşik sıfatlara karşı gösterilen bu düşkünlük, şiirde olsun nesirde olsun, yalın söyleyişten büsbütün uzaklaşmaya, çok özentili bir "süslü üslûp" kullanma hevesine yol açmıştır.

Edebiyat-ı Cedide sanatçıları, Tanzimat sanat ve düşünce adamlarının tersine olarak, laik bir dünya görüşünü benimsemişler, din-dışı yazılar yazmışlardır.

II. Abdülhamid'in baskılı yönetiminde siyaset konularına değinmek, toplumsal eleştiri yapmak, *vatan, hürriyet, istiklâl, ihtilâl, inkılâp,* vb. sözcük ve kavramları kullanmak yasak olduğu için, toplumsal yazılar yazma olanağı bulunamamış, ancak aşk, acıma, vb. suya sabuna dokunmayan temalar üzerinde dolaşılmıştır. (Edebiyat-ı Cedide sanatçıları bu yüzden, daha sonraki devirlerde, memleketi yansıtmamak ve ulusal olmamakla suçlanmışlardır).

Edebiyat-ı Cedide sanatçıları çoklukla şiir, mensur şiir, hikâye, roman, anı, fıkra, makale, "musâhabe" (söyleşi/deneme), eleştiri, gezi yazısı türlerinde yazmışlar, tiyatro türünde eser vermemişlerdir (ancak II. Meşrutiyet'ten sonra birkaç oyun denemesine girişmişlerdir).

"Mensur şiir" türü, edebiyatımıza ilk kez bu dönemde girmiştir.

Servet-i Fünun dergisi, Hüseyin Cahit'in Fransızcadan çevirdiği "Edebiyat ve Hukuk" adlı yazıda Fransız ihtilâlinin tarihi (1789) anıldığı için kapatılmıştır (C.XXII, Ekim 1901, sayı 553).

Aşağı yukarı beş buçuk yıl süren Edebiyat-ı Cedide hareketi, Batının o dönemdeki edebiyat akımlarının ve önemli sanatçılarının tanınmasını, tiyatro dışındaki hemen bütün türlerin denenmesini, Türk edebiyatının gerek biçim, gerek içerik bakımından çağcıl (modern) edebiyat görünümü almasını sağlamıştır.

Şiir

Batı (Fransız) edebiyatına kesin olarak bağlanan Edebiyat-ı Cedide şiirinde önce nazım biçimi yenileştirilmiştir. Divan edebiyatı nazım biçimleri bütünüyle bırakılmış, Batı şiirinden "sone", "terza rima", "serbest müstezat" biçimleri alınmış; ya da, yine Batının etkisiyle, büsbütün özgür biçimlerle yazılmıştır.

Yalnız aruz ölçeğine değer verilmiş, Tanzimat sanatçılarının tersine olarak, hece ölçeği hiçbir zaman ciddîye alınmamış, hece ölçeğiyle yalnız çocuk şiirleri yazılmıştır (Tevfik Fikret, *Şermin*).

Ayağın (kafiyenin) göz için değil kulak için olduğu kabul edilmiş; yani, yazılışları benzemese de, sesleri benzeşen sözler ayaklı sayılmıştır (*bağ, memba; dağ, veda; çiğ, içi,* vb.)

Sözcüklerin doğal söylenişlerinin ölçek zoruyla bozulmamasına çalışılmıştır.

Zaman zaman, nazım nesre yaklaştırılmıştır. Bu yolda yazılmış şiirlerde cümleler nesir cümleleri gibi kurulmuştur; bunlarda dizeler yan yana getirildiği zaman, şiiri nesir gibi kesintisiz okuma olanağı vardır:

Şafak sökerken o yalnız, bir eski tekneciğin/düğümlü, ekli, çürük ipleriyle uğraşarak/ilerliyordu... (Tevfik Fikret, *Balıkçılar)*

Divan şiirinde ve Tanzimat'ın ilk döneminde nazım birimi "beyit"tir; cümleler bir beyitte tamamlanırdı. Edebiyat-ı Cedide şiirinde ise cümleler dizeden dizeye geçebilir ve dize ortasında da bitebilir:

"... Bir eski tekneciğin/Düğümlü, ekli, çürük ipleriyle uğraşarak/İlerliyordu; deniz aynı şiddetiyle şırak-/Şı-

MÜFTÜOĞLU AHMET HİKMET (1870-1927): *Hazine-i Fünun ve Servet-i Fünun dergilerinde yayımlanan hikâyeleri "mensur şiir" havasındaydı. Sonradan bunları "Hâristan ve Gülistan" adlı kitabında (1901) topladı. II. Meşrutiyet'ten sonra "Millî Edebiyat" akımını destekledi.*

rak dövüp eziyor köhne teknenin şişkin/Siyah kaburgasını... Âh açlık, âh ümîd!" (Tevfik Fikret, *Balıkçılar*)

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, anlamca birbirine bağlı sözcükler aynı dize içinde yan yana getirilmeyip ayrı ayrı dizelere bölüştürülebilir: *"Bir eski tekneciğin/düğümlü, ekli...; deniz aynı şiddetiyle şırak/şırak dövüp...; köhne teknenin şişkin/siyah kaburgasını..."*

Konu ile ölçek arasında bir ahenk ilgisi aranmıştır (Tevfik Fikret, *Yağmur).*

Şiirin konusu genişletilmiş, en basit nesneler, günlük olaylar, gözlemler ve duygular dahi şiir konusu olarak kullanılmıştır (beyaz yelken, bisiklet, firkete, yelpaze, resim yaparken, Ada'dan dönerken, tesadüf, benim kalbim, vb.)

"Sanat sanat içindir" görüşü benimsendiği için, genellikle aşk, ayrılık acıları, hüzün, bezginlik, gizli figanlar, sonbahar yaprakları, gecelerin temaşası, kış nağmeleri, vb. temalar ve konular işlenmiş; güncel yaşayışta görülen acınası bazı olaylara arasıra değinilmiş (Tevfik Fikret, *Hasta Çocuk, Balıkçılar, Bir Ayyaşın Karşısında, Ramazan Sadakası, Verin Zavallılara, Zelzele,* vb.), fakat toplumsal konulara kesinlikle yaklaşılmamıştır (Yalnız Tevfik Fikret, Abdülhamid devrinde kaleme aldığı bazı gizli şiirlerinde ve II. Meşrutiyet'ten sonraki verimlerinde bu yolun başarılı örneklerini vermiştir: *Sis, Sabah Olursa, Tarih-i Kadim, Doksan Beşe Doğru, Hân-ı Yağma,* vb.). Edebiyat-ı Cedide şiirinde sadece bireysel duygu ve hayallerin, daha çok da aşk duygularının işlenmesi, kendi arkadaşlarınca da eleştirilmiş, bunun çıkar yol olmadığı vurgulanmıştır (Ahmet Şuayb, "Son Yazılar", *Servet-i Fünun,* Haziran 1900, sayı 482).

Yeni yeni tanınmaya başlanan Sembolizm'in de etkisiyle, alışılmış söyleyiş biçimlerinden uzaklaşılmış, (özellikle Cenab Şahabeddin'de) mecazlara aşırı düşkünlük gösterilmiş, sözlüklerden aktarılan bilinmedik sözcükler ve alışılmadık yeni tamlama ve bileşik sıfatlarla anlam kapalılığı sağlanmıştır. Yabancı sözcük ve kurallarla kurulan bu sözler (*Sâat-ı semen-fâm* [yasemin renkli saatler], *şikeste-reng-i sefâlet* [sefaletin kırık rengi], vb.) kadar, Türkçe sözcüklerle kurulan tamlamalar da *(kanatlı nağme, yeşil rüya, mavi hulya,* vb.), geleneğe bağlı kişilere kapalı geliyordu. Dilin şivesine aykırı görülen bu türlü söyleyişlere ve yabancı sözcük düşkünlüğüne karşı olan Ahmet Midhat, *Dekadanlar* başlıklı yazısıyla bu tutumu yermiştir (*Sabah,* 13 Mart 1897). Özellikle bu yazıdan sonra çoğalan eleştiriler yanında, *tek atan, top atan, dekadan* (on eşek), vb. gibi sataşmalar da çoğalmıştı. (*Dekadan* terimi ilkin Fransa'da, alışılmışı yıkan sembolistler için kullanılmıştı).

Edebiyat-ı Cedide şairleri şunlardır:

Tevfik Fikret (1867-1915): *Rubâb-ı Şikeste* (1900), *Tarih-i Kadîm* (tarihsiz [1905]), *Halûk'un Defteri* (1911), *Rubâbın Cevabı* (1912), *Şermin* (1914).

Cenab Şahabeddin (1870-1934): *Cenap Şahabettin'in Hayatı ve Seçme Şiirleri* (1935) ...

Hüseyin Cahit (1867-1942), A. Nadir (Ali Ekrem) (1867-1937), Süleyman Nesip (Süleyman Paşazâde Sami) (1866-1917), İbrahim Cehdi (Süleyman Nazif) (1870-1927), H. Nâzım (Ahmet Reşit) (1870-1956), Hüseyin Siret (1872-1959), Faik Âli (1875-1950), Celâl Sahir (1883-1939).

Edebiyat-ı Cedide siirin en önemli iki temsilcisi, Tevfik Fikret ile Cenab Şahabeddin'dir; öteki şairler onların yolunda yürümüştür.

Mensur Şiir

"Mensur şiir" türü, Türk edebiyatına Halit Ziya'nın aynı addaki bir eseriyle girmiştir (1889). Şiirin ölçekli ve ayaklı olma zorunluğu bulunmadığı görüşünden doğan bu türe, Edebiyat-ı Cedide döneminde olduğu gibi, daha sonraki dönemlerde de (Fecr-i Âti, Millî Edebiyat, Cumhuriyet dönemi) epey düşkünlük gösterilmiştir.

Edebiyat-ı Cedide döneminin mensur şiir yazarlarının başlıcaları şunlardır:

Halit Ziya (1866-1945): *Mensur Şiirler* (1889).

Mehmed Rauf (1874-1931): *Siyah İnciler* (1901).

Hikâye ve Roman

Türkiye'ye Tanzimat Edebiyatıyla giren hikâye ve roman türü, Edebiyat-ı Cedide döneminde olgunlaşma aşamasına ulaşmış, ilk usta romancılar bu dönemde yetişmiştir.

Edebiyat-ı Cedide hikâye ve romanlarının özellikleri şu noktalar üzerinde toplanabilir:

Bu dönem yazarları, 19. yy'da yetişmiş realist ve natüralist büyük Fransız yazarlarını (Stendhal, Balzac, Flaubert, Zola, Maupassant, Daudet, Goncourt kardeşler, Bourget, vb.) okumuş, onlar yolunda yazmaya özenmişlerdir.

ÖMER SEYFEDDİN (1884-1920): "Sade lisan"ı ısrarla savunan Ömer Seyfeddin, kimi hikâyelerinin konularını günlük hayattan alırken zaman zaman da -Türkçülük akımını desteklemek amacıyla- geçmiş yüzyıllara uzanarak bulup çıkardığı konuları ırkçı bir bakış açısıyla işledi. Dilinin yalınlığı ve başarılı öyküleme tekniği, sonraki dönemlerde de okur bulmasını sağladı.

Bunun sonucu olarak, hep hayatta görülen, ya da görülmesi olanağı bulunan olay ve kişiler anlatılmıştır.

Ne var ki, II. Abdülhamid döneminde en masum sözcüklerin (burun, sakal, boya, birader, deli, yıldız, tepe, vb.) dahi yasaklanmasına kadar uzanan siyasal baskı yüzünden, toplumsal eleştiri yapma olanağı bulunmadığı için, "sanat için sanat" görüşünün arkasına sığınılmış; sadece aşk acıları, umutsuzluk, kırgınlık, bezginlik, karamsarlık, vb. bireysel temalar işlenmiştir. Sözgelimi, Halit Ziya, *Mai ve Siyah* adlı romanının kahramanı Ahmet Cemil'i, "o zamanın hayatından, yönetiminden, memlekette zehirle dolu havadan acı duyan" bir genç olarak düşünmüşse de, onu "ister istemez memleketin genel çevresinden çıkarmak zorunluğu doğunca", "ortada ancak sanat ve aşk hulyaları kaldığını" söylemiştir (*Kırk Yıl,* 1936, c. IV, s. 135-136). Hüseyin Cahit de, *Hayal İçinde* adlı romanının

ikinci kitabı olarak düşündüğü *Hakikat Pençesinde* adlı cildi belki de o kaygıyla yazamamıştı (*Edebî Hâtıralar,* 1935, s.130-131). Edebiyat-ı Cedide romancılarının bu bireyci tutumu yine kendi arkadaşlarınca eleştirilmiş; eserlerde "baştan başa aşk duygulanmaları ve tutkuları" üzerinde durulduğu, "çevre ve zamana önem verilmeyerek sadece ruh hallerinin tasvirine" yer verildiği; "hep bu kısır ve özel konu üzerinde oynanıp durulduğu", oysa "hayatta aşk neşelerinden ve acılarından başka neşe ve acılar"ın da var olduğu belirtilmiş; "romanın toplumsal hallerin tutanağı olması, bizde pek yanlış anlaşılan 'sanat için sanat' kısır kuramının reddedilmesi" önerilmiş; "Avrupa'da edebiyatın fennî bir kılığa girdiği, insanlığın düzeltilmesi ve iyileştirilmesi için çalışan bilginlerle birlikte çalıştığı, daha iyi bir insanlık, daha mutlu bir gelecek için uğraştığı" belirtilmiştir. (Mehmed Rauf, "Bizde Roman", *Servet-i Fünun,* 1899, C. XVIII, sayı 445).

Roman tekniği gelişmiş; gereksiz tasvirler yapılarak, ya da konu dışı bilgi verilerek vakanın yürüyüşü durdurulmamıştır.

Yazarın kişiliği gizlenmiştir.

Olup bitenler, yazarın gözüyle değil, eser kişilerinin gözüyle, onların bakış açısından anlatılmıştır. Bu, edebiyatımızda hikâye ve roman türünün gelişiminde önemli bir aşamadır.

Vakalar genellikle İstanbul'da geçer. (II. Abdülhamid döneminde memlekette gezi özgürlüğü de olmadığı için, yazarlar, memleketin İstanbul dışındaki yerlerini tanımıyorlardı).

Vaka kişileri çoğu zaman aydın kimselerdir; fakat kimi küçük hikâyelerde, halk tabakasından kimseler de ele alınmıştır (Halit Ziya, *Mahalleye Mevkuf, Sade Bir Şey;* Hüseyin Cahit, *Görücü,* vb.)

Seçkin kişilerin yaşayışını ve çevresini anlatan yazarlar, Tanzimat sanatçılarından çoğunun tersine olarak, yalnız aydın ve seçkin okuyuculara seslenmişlerdir; Hüseyin Cahit bunu açıkça belirtir:

"Servet-i Fünun Edebiyatı umuma, avâma (halka) *mahsus değildir." (Biraz Daha Hakikat).*

Bunun sonucu olarak, -daha önce de işaret edildiği üzere- konuşma dilinden uzaklaşılmış, Arap ve Fars sözcük ve dil kurallarına geniş ölçüde yer verilmiş; ayrıca, süslü ve yapmacıklı bir üslûp kullanılmıştır.

Türkçede fiillerin cümle sonuna gelme zorunluğundan doğan birörneklikten kurtulmak için, zaman zaman, Fransızcanın sözdizimi Türk diline uydurulmaya çalışılmış; böylece, Türkçenin sözdizimi genişletilmiştir. Bu yenilik, ilk olarak Halit Ziya'nın *Mai ve Siyah* (1897) adlı romanıyla başlamıştır. Yazar, bu konuda şöyle der:

"... Eserin sahibi bu dili özene bezene icat etmiyordu; öyle düşünüyor, öyle yazıyordu... Belki de bu, Batı dilleriyle uğraşmasından, onların sözdizimine alışmış mantığından doğma bir olaydı; fakat ne olursa olsun, bu olay nesir dilinde bir çığır açmış oldu." (Kırk Yıl, c. IV, s. 138-139)

Edebiyat-ı Cedide hikâye ve romancıları şunlardır:

Halit Ziya (1866-1945): *Mai ve Siyah* (1897), *Aşk-ı Memnu* (1900), *Kırık Hayatlar* (1924), *Bir Yazın Tarihi* (1900), *Solgun Demet* (1901), vb.

Mehmed Rauf (1875-1931): *Eylül* (1900), vb.

Hüseyin Cahit (1874-1957): *Hayal İçinde* (1901), *Hayat-ı Muhayyel* (1899), vb.

Müftüoğlu Ahmet Hikmet (1870-1927): *Hâristan* (1901), *Çağlayanlar* (1922), vb.

Safvetî Ziya (1875-1929): *Salon Köşelerinde* (1910), vb.

Anı

Edebiyat-ı Cedide sanatçılarından bazıları, hayatlarının son yıllarında anılarını da yazmışlardır. Bunlar, edebiyatımızda anı türünün en başarılı örnekleri arasındadır.

Halit Ziya (1866-1945): *Kırk Yıl* (5 cilt, 1936), *Saray ve Ötesi* (3 cilt, 1942), vb.

Hüseyin Cahit (1874-1957): *Edebî Hâtıralar* (1935), *Malta Adasında* (*Yedi Gün,* 1934-1935, sayı 87-121, 35 tefrika), *Meşrutiyet Hâtıraları* (*Fikir Hareketleri,* 1935-1938, sayı 71-224, 152 tefrika), vb.

Makale, Söyleşi-Deneme, Eleştiri

Edebiyat-ı Cedide sanatçılarının çoğu (Tevfik Fikret, Cenab Şahabeddin, Halit Ziya, Hüseyin Cahit, Mehmed Rauf, H. Nâzım, vb.) Batılı sanat ve düşünce adamlarını, Batıdaki sanat olaylarını tanıtmak; kendi sanat anlayışlarını açıklamak; birtakım sanat sorunlarını (ölçek, nazım biçimi, dil, üslûp, vb.) araştırmak; birbirlerinin eserlerini eleştirmek için çeşitli makaleler, "musâhabe" (söyleşi)ler, eleştiriler yazmışlardır. Bunların kimisi inceleme, kimisi de deneme niteliğindedir. Edebiyat-ı Cedide sanatçıları, kendilerini savundukları zaman bile, genellikle işi kalem kavgasına dönüştürmemeye çalışmışlar, okudukları Batılı eleştirmenlerin (Taine, Faguet, Lemaître, A. France, vb.) etkisiyle, elden geldiğince nesnel davranmaya çalışmışlardır. İçlerinde yalnız Hüseyin Cahit, eski-yeni, Doğu-Batı tartışmalarında, yenilikçi ve Batıcı olan Edebiyat-ı Cedide'nin savunmasını yaparken, eski edebiyat yanlılarının saldırılarına aynı yöntemle karşılık vermek zorunda kalmıştır (*Kavgalarım,* 1910).

Edebiyat-ı Cedide topluluğu içinde eleştiri yazmayı meslek edinen tek yazar Ahmet Şuayb (1876-1910)'dır. Dergide, Batılı sanat ve düşünce adamları (Flaubert, Taine, vb.) üzerine yayınladığı incelemelerden (*Hayat ve Kitaplar,* 1910) başka; Fransız basınında okuduğu güncel sanat ve düşünce hareketlerini sıcağı sıcağına aktarmış; ayrıca, Edebiyat-ı Cedide'nin tutumu ve kişileri üzerinde de, ağırbaşlı, nesnel eleştiriler yazmıştır.

Edebiyat-ı Cedide Topluluğu Dışında Kalanlar

"Sanat için sanat" görüşünü benimseyerek yalnız aydın ve seçkin kişilere seslenen Edebiyat-ı Cedide sanatçılarından ayrı bir sanat anlayışı içinde olan bazı yazarlar, o topluluğa katılmamıştır. Kimisi Ahmet Midhat, kimisi Namık Kemal geleneğini sürdüren bu yazarlar, "halk için sanat" görüşünü benimsemiş, geniş halk topluluğuna seslenmişlerdir.

Edebiyat-ı Cedide topluluğu dışında kalan sanatçıların başlıcaları şunlardır:

Ahmet Rasim (1865-1932): *Şehir Mektupları* (4 cilt, 1910-1911), *Eşkâl-i Zaman* (1918), *Fuhş-i Atîk* (2 cilt, 1922), *Muharrir Şair Edip* (1924), *Gülüp Ağladıklarım* (1926), *Muharrir Bu Ya!* (1927), *Falaka* (1927), vb.

Hüseyin Rahmi (1864-1944): *Mürebbiye* (1898), *Metres* (1900), *Tesadüf* (1900), *Şıpsevdi* (1909), *Hakka Sığındık* (1919), *Ben Deli miyim?* (1926), *Utanmaz Adam* (1934), vb.

Vecihî (1869-1904): *Mehcure* (1895), *Hikmet* (1898), vb.

RIZA TEVFİK [BÖLÜKBAŞI] (1869-1949): *Herhangi bir topluluk içinde yer almayan Rıza Tevfik'in edebiyat tarihi açısından özelliği, halk ve tekke şairleri yolunda, hece ölçüsüyle, başarılı sayılabilecek bazı şiirler yazmış olmasıdır.*

Safvet Nezihî (1871-1939): *Zavallı Necdet* (1902), vb.

Ahmet Rasim, özellikle fıkra, makale, söyleşi ve anı türlerinde, tazeliğini hâlâ koruyan, üstün bir başarı elde etmiştir.

Hüseyin Rahmi, hikâye ve roman türlerinde yazmıştır.

Her ikisi de, yaşadıkları devirde her sınıf halkın yaşayış biçimlerini, inançlarını, gelenek ve göreneklerini yansıtmış, konuşma dilini ve İstanbul ağzını bütün incelikleriyle ustaca kullanmışlardır.

Realizm ve Natüralizm akımlarını benimseyerek gözleme önem veren, *"icraatta hiçbir imgelem doğa kadar zengin ve renkli olamaz" (Son Arzu,* önsöz) diyen Hüseyin Rahmi, "toplum için sanat" görüşünü benimseyerek, "edebiyatta sanattan amaç herhalde bir toplumsal yarardır" (*Şakavet-i Edebiyye*) düşüncesiyle, "seçkinlerden çok halkın, azınlıktan çok çoğunluğun toplumsal eğitimine kendini vermiş" (*Cadı Çarpıyor*); toplumsal değişmeler nedeniyle, bireyle toplum arasındaki uyuşmazlıklar ve toplum katları arasındaki çıkar çatışmaları üzerinde durmuştur. Ne var ki, roman tekniğine gereken özeni göstermemiş; felsefî ve toplumsal görüş ve düşüncelerini birtakım çıkmalarla araya sokup vakanın yürüyüşünü keserek romanın bütünlüğünü zedelemiştir.

Vecihî, şairane tasvirler, abartmalar, aşırı duygusal ve acıklı olaylarla, Namık Kemal romantizmini sürdürmüş ve edebiyatımızda "piyasa romanı" diye anılan türün ilk örneklerini vermiştir.

Safvet Nezihî ise, ele aldığı kişiler ve çevre bakımından Edebiyat-ı Cedide akımını izlemekle birlikte, araya aşırı duygusal ve acıklı olaylar da katarak "piyasa romanı"nın daha alafranga örneğini vermiştir.

20. Yüzyıl Edebiyatı

Servet-i Fünun dergisinin kapatılışından (Ekim 1901) II. Meşrutiyet'in ilanına (Temmuz 1908) kadar geçen yedi yıl içinde yetişen edebiyat heveslisi gençler, Meşrutiyet'in getirdiği özgürlük havası içinde, yine *Servet-i Fünun* dergisi çevresinde birleşip, "Fecr-i Âtî" (1910-1912) adını verdikleri yeni bir topluluk meydana getirmişlerdi. Şiir (Tahsin Nahit, Ahmet Haşim, Emin Bülent, Hamdullah Suphi, Köprülüzâde Mehmet Fuat, vb.), hikâye ve roman (Yakup Kadri, Refik Halid, Cemil Süleyman, İzzet Melih, vb.), tiyatro (Şahabeddin Süleyman, Tahsin Nahit, vb.) türlerinde yazmaya çalışan bu gençler, edebiyat alanında kendilerine yer açmak kaygısıyla, ilk iş olarak Edebiyat-ı Cedide'nin ünlü kişilerine (Tevfik Fikret, Halit Ziya, vb.) saldırıya geçmişlerse de, her alanda gerek dil, gerek sanat anlayışı, gerek biçim ve içerik bakımından Edebiyat-ı Cedide geleneğini bütün özellikleriyle sürdürmekten ileriye gidememişler, topluluk iki yıl içinde dağılmıştır.

Bunlardan Ahmet Haşim, Yakup Kadri, Refik Halit, 1911'den sonra başlayan "Millî Edebiyat" akımı içinde asıl kişiliklerini göstermiş; yine aynı dönemde Hamdullah Suphi hatiplik, Köprülüzâde Mehmet Fuat edebiyat tarihçiliği alanlarında ün almışlardır.

II. Meşrutiyet'in ilk yılları içinde birdenbire parlayıp sönen "Fecr-i Âtî"yi bir yana bırakırsak, 20. Yüzyıl Edebiyatı'nı başlıca iki döneme ayırabiliriz: *Millî Edebiyat, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı.*

Millî Edebiyat (1911-1922)

19. yy'da Osmanlı İmparatorluğu'nda üç siyasal akım vardı: "Osmanlıcılık" (çeşitli uluslardan birleşik bir Osmanlı ulusçuluğu kurma ülküsü), "İslâmcılık" (bütün İslâm kavimlerinden birleşik bir İslâm birliği, İslâm devleti kurma ülküsü), "Batıcılık" (toplumu Doğu uygarlığından Batı uygarlığına geçirme çabası).

Bu üç ülkü, sürekli yenilgilerle çökmeye başlayan Osmanlı devletini kurtaramıyordu. Meşrutiyet döneminde Balkanlar'da başlayan ulusçuluk ve bağımsızlık hareketleri üzerine, Türkiye'de de birtakım aydınlar, çöküntüyü durdurmak için, devletin "millet-i hâkime"ye (egemen ulus'a), yani Türk halkına dayanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu düşünce, aydının halka yönelmesine yol açmıştır. O dönemde "halka doğru" diye adlandırılan bu ulusçuluk hareketine "Türkçülük" denmiştir (*Halka Doğru* adlı bir de dergi çıkarılmıştır, 1913). Bu akımın öncülüğünü eden Ziya Gökalp, onun ilkelerini, sonradan yayımladığı *Türkçülüğün Esasları* (1923) adlı kitabında açıklamıştır.

"Ulusçuluk" anlamında kullanılan "Türkçülük" kavramı, kimi çevrelerce eski Osmanlı yaşayış biçimine dönük "gelenekçilik"; kimi çevrelerce de, bütün Asya Türklerini içine alan bir devlet kurma hayaline dönük "Turancılık" biçiminde yozlaştırılmıştır.

Siyaset alanındaki bu "halka doğru"

(Türkçülük) hareketi, edebiyatta "ulusal kaynaklara dönme" düşüncesinin doğmasına yol açmıştır. "Ulusal kaynaklara dönme" sözü, dilde sadeleşme, yeni yaşayışı yansıtma, halk edebiyatının biçim ve türlerinden yararlanma, şiirde aruz ölçeği yerine hece ölçeğini kullanma anlamına gelmektedir. Bunları gerçekleştirmeyi ülkü edinen edebiyat akımına "Millî Edebiyat" (ulusal edebiyat) adı verilmiştir. Edebiyatımızın bu dönemi, "Meşrutiyet" (1911-1918) ve "Mütareke" (1919-1922) dönemlerini içine alır.

Özellikleri

Millî Edebiyat'ın başlıca özellikleri şunlardır:

Dilde sadeleşme hareketi, 1911 Nisanında Selânik'te Ömer Seyfeddin, Ali Canib ve Ziya Gökalp tarafından çıkarılan *Genç Kalemler* dergisinde "Yeni Lisan" adıyla ileriye sürülmüştür. Bunlar, konuşma dilini yazı dili haline getirme dâvasını savunmuşlar, "Millî Edebiyat'ın millî lisan'dan doğacağı"nı (Ömer Seyfeddin) söylemişlerdir. Bu hareket kısa zamanda tutunmuş ve 20. Yüzyıl Edebiyatı'nın ayırıcı niteliği olmuştur. Bu bakımdan, 1911 yılı, "Millî Edebiyat" akımının olduğu kadar "20. Yüzyıl Edebiyatı"nın da başlangıç tarihi sayılır.

Yerli yaşayışı yansıtma dâvası, yalnız birkaç şair (Mehmet Emin, Mehmet Akif, Cumhuriyet dönemindeki kimi şiirleriyle Faruk Nafiz, vb.) ve daha çok hikâye ve roman yazarları tarafından benimsenmiştir.

Bu dönemde, "mülâkat" (görüşme, röportaj) türü de edebiyatımıza ilk kez girmiştir (Ruşen Eşref, *Diyorlar ki,* vb.).

Aruz ölçeği yerine hece ölçeğini kullanma dâvası ilkin Mehmet Emin'in *Türkçe Şiirler* (1899) adlı kitabı dolayısıyla ortaya sürülmüş; Rıza Tevfik'in halk şiirleri yolundaki koşma ve nefesleriyle desteklenmiş ise de, uzun zaman gerçekleşememiş; ancak I. Dünya Savaşı içinde, 1917'de *Servet-i Fünun* dergisi çevresinde "Şairler Derneği" adıyla toplanan gençler (Orhan Seyfi, Yusuf Ziya, Faruk Nafiz, vb.) tarafından benimsenmiştir. Türkçülük hareketinin ve Ziya Gökalp'in etkisiyle bu dönemde hece ölçeğine yönelen ve "Hecenin beş şairi" diye anılan o zamanın genç şairlerinin (Halit Fahri, Enis Behiç, Orhan Seyfi, Yusuf Ziya, Faruk Nafiz) ürünleri yalnız biçim (dil, ölçek, nazım biçimi) kaygısıyla yetinilen, derinliği olmayan, yalınkat manzumelerdir.

Bu topluluk dışında kalan Rıza Tevfik, halk ve tekke şairleri yolunda, başarılı sayılabilecek bazı şiirler yazmıştır.

Bu dönemde aruz ölçeği de bir yandan sürüp gitmiş ve Mehmet Akif, Ahmet Haşim, Yahya Kemal gibi üç kuvvetli sanatçının elinde, varabileceği gelişmenin en yüksek noktasına erişmiştir. O dönemde gerçek değer taşıyan şiirler, aruzun bu son üç ustasının kaleminden çıkmıştır.

Bunlardan Mehmet Akif, ilkin Tevfik Fikret'in uyguladığı "nazmı nesre yaklaştırma" hareketini sürdürüp geliştirmiş; Ahmet Haşim ile Yahya Kemal ise, bunun tam tersi bir tutumla, *"şiir, nesre çevrilme olanağı bulunmayan nazımdır; musiki ile söz arasında, sözden çok musikiye yakın, ortalama bir dildir"* (Ahmet Haşim) ve *"şiir, nesirden bambaşka bir kimliktedir, musikiden başka türlü bir musikidir"* (Yahya Kemal) görüşünü savunmuş ve uygulamışlardır.

Bu üç şair, bir yandan da, Türk şiirinde üç ayrı akımın temsilcisi olmuşlardır: Mehmet Akif, şiirde Tevfik Fikret'ten devraldığı "Realizm" akımını geliştirmiş, *"Hayal ile alışverişi olmadığını, her ne demişse görüp de söylediğini, en beğendiği mesleğin hakikat olduğunu"* bildirmiş; "Fecr-i Âtî" topluluğundan gelen Ahmet Haşim, Batıda gördüğü "Sembolizm" akımını benimsemiş, *"Dünyanın şekillerini hayal havuzunun sularında seyrettiğini, onun için, dünyanın taşlarını ve bitkilerini renkli bir akis gibi gördüğünü"* belirtmiş; Yahya Kemal de, yine Batıda gördüğü klasik şiir yanlısı "Romanizm" akımını benimsemiş ve bu anlayışla, Türk klasik edebiyatı olarak kabul ettiği Divan şiiri yolunda klasik şiir denemelerine girişmiş; sade dille ve yeni nazım biçimleriyle yazdığı şiirlerinde de yine biçim kusursuzluğuna, yapmacıksız ve sağlam anlatıma önem vermiştir.

Bu üç şairden Mehmet Akif, o dönemin siyasal akımlarından biri olan "İslâmcılık" (İslâm birliği) ülküsünü; Yahya Kemal, Osmanlı akıncılığına ve uygarlığına duyduğu hayranlığı dile getirmiş; Ahmet Haşim, herhangi bir siyasal akıma kapılmayan "sanat için sanat" görüşünü benimsemiştir.

II. Meşrutiyet'ten Mütareke sonuna kadar süren ve Trablusgarp Savaşı (1911), Balkan Savaşı (1912-1913), I. Dünya Savaşı (1914-1918), Mütareke yılları (1919-1922) gibi büyük olayları içine alan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanıp yıkılmasıyla sonuçlanan bu dönemde, önemli sayılan yalnız iki şair (Mehmet Emin, Mehmet Akif) toplumsal konulara eğilmiş; ötekiler, ortalıkta sanki hiçbir şey yokmuşçasına, sadece aşk, özlem, vb. bireysel ve duygusal temalar ve konular üzerinde durmuşlardır.

"Millî Edebiyat" döneminin başlıca şairleri şunlardır:

Hece ölçeğiyle yazanlar:

Mehmet Emin (1869-1944): *Türkçe Şiirler* (1899), *Türk Sazı* (1914), vb.

Rıza Tevfik (1868-1949): *Serâb-ı Ömrüm* (1934).

Halit Fahri (1891-1971): *Paravan* (1929), vb.

Enis Behiç (1891-1949): *Miras* (1927), vb.

Orhan Seyfi (1890-1972): *Gönülden Sesler* (1922), vb.

Yusuf Ziya (1895-1967): *Yanardağ* (1928), vb.

Faruk Nafiz (1898-1973): *Dinle Neyden* (1919), *Çoban Çeşmesi* (1926), *Bir Ömür Böyle Geçti* (1933), vb.

Aruz ölçeğiyle yazanlar:

Mehmet Akif (1873-1936): *Safahât* (7 cilt, 1911-1933).

Ahmet Haşim (1885-1933): *Göl Saatleri* (19231), *Piyale* (1926).

Yahya Kemal (1884-1958): *Kendi Gökkubbemiz* (1961), *Eski Şiirin Rüzgârıyla* (1962), *Rubailer* (1963), *Bitmemiş Şiirler* (1976).

Hikâye ve Roman

Bu dönem hikâye ve romanlarının en önemli özelliği "sade dil" ile yazılmış olmalarıdır.

Bunların bir başka özelliği de, yerli hayatı yansıtmasıdır. Daha önceki Tanzimat ve Edebiyat-ı Cedide hikâye ve romanlarında vakaların İstanbul sınırları içinde kapalı durmasına, yazarların memleket sorunlarına eğilmemesine karşılık, bu devirde "halka doğru" hareketinin bir sonucu olarak, hikâye ve roman, yurdun her köşesine açık tutulmuş ve her tabakadan halkın yaşayışı konu olarak ele alınmıştır.

Köy ve taşra insanının yaşayışını anlatan başarılı ilk örnekler (Ebubekir Hâzım, *Küçük Paşa;* Refik Halid, *Memleket Hikâyeleri;* Reşat Nuri, *Çalıkuşu,* vb.) bu dönemde verilmiştir. O zamanlar "memleket edebiyatı" diye

SELAHADDİN ENİS [ATABEYOĞLU] (1892-1942): Mütareke yıllarında yazdığı hikâyelerin çoğu dergi sayfalarında kalan Selahaddin Enis, Cumhuriyet'ten sonra yayımlanan "Bataklık Çiçeği" adlı kitabındaki hikâyelerinde ve "Zaniyeler" adlı romanında (sağda) I. Dünya Savaşı yıllarındaki hayatı gözlemlerine dayanarak, gerçekçi bir açıdan yansıtmıştır.

adlandırılan bu çığır, kimi zaman kitap adlarında da belirtilmeye çalışılmıştır (Refik Halid, *Memleket Hikâyeleri;* Ömer Seyfeddin'le Yakup Kadri'nin yarım kalan romanları; *Yalnız Efe* ile *Ateşten Gömlek*'in alt başlıkları: "Anadolu romanı"). İlkin, "Anadolu facialarını dile getirmek amacıyla yazılan, fakat yayımlandığı zaman hiç de ilgi uyandırmayan bir romanla (Ebubekir Hâzım, *Küçük Paşa*, 1910) açılan bu çığır; Refik Halid'in Anadolu sürgününden getirdiği hikâyeler (*Memleket Hikâyeleri*, 1919) ile geniş bir ilgi görmüş; Kurtuluş Savaşı yıllarında Anadolu insanının çetin alınyazısı üzerine eğilme hareketi (Halide Edib, *Dağa Çıkan Kurt, Ateşten Gömlek;* Yakup Kadri, *Yaban, Millî Savaş Hikâyeleri*) zorunlu ve yaygın bir hal almıştır.

I. Dünya Savaşı ve Mütareke dönemi İstanbul'undaki ahlâk ve düzen bozukluğu da ele alınan başlıca temalardan biridir (Refik Halid, *İstanbul'un İçyüzü*; Yakup Kadri, *Kiralık Konak, Sodom ve Gomore;* Peyami Safa, *Sözde Kızlar;* Selâhaddin Enis, *Zâniyeler*). Bu tema, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatında da zaman zaman işlenmiştir.

Gözleme dayanarak yerli yaşayışı yansıtma isteğinin bir sonucu olarak, çoğu yazarlar Realizm (Ömer Seyfeddin, Yakup Kadri, Refik Halid, Memduh Şevket, Reşat Nuri, vb.) hattâ kimileri Natüralizm (Bekir Fahri, Selâhaddin Enis, kimi hikâyeleriyle F. Celâlettin, kimi romanlarıyla Osman Cemal, vb.) ilkelerini benimsemişlerdir.

Gözleme önem vermenin bir sonucu olarak, Meşrutiyet döneminin Turancılık (Halide Edib, *Yeni Turan*), Türkçülük, Osmanlıcılık (Ömer Seyfeddin, *Ashâb-ı Kehfimiz, Kırmızı Bayraklar,* vb.), İslâmcılık (Reşat Nuri, *Yeşil Gece*), Batıcılık (Yakup Kadri, *Kiralık Konak;* Reşat Nuri, *Yaprak Dökümü;* Peyami Safa, *Fatih-Harbiye*) kimi eserlerde tema olarak ele alınmıştır.

Kimi sanatçılar, realist yöntemden yararlanmakla birlikte, toplumsal olayları dahi bireysel bunalımlar açısından ele alıp ruh çözümlerine önem vermişler (Peyami Safa, *Bir Tereddüdün Ro-*

manı, vb.), kimileri de Osmanlı toplumunun yıkılış çağındaki üst kat insanlarının kaygısız yaşayışlarının özlemini anılar çerçevesi içinde, yine bireysel açıdan ve Proust yöntemiyle işlemişlerdir (Abdülhak Şinasi, *Fahim Bey ve Biz, Çamlıca'daki Eniştemiz,* vb.).

Kimi sanatçılar da Hüseyin Rahmi ve Ahmet Rasim yolunu sürdürmüşlerdir (Ercüment Ekrem, Sermet Muhtar, Osman Cemal, kimi hikâyeleriyle F. Celâlettin).

Parti kavgalarının kızıştığı Meşrutiyet ve Mütareke yıllarında okuyucunun mizaha ve toplumsal yergiye düşkünlük göstermesi, o dönemde birçok mizah dergisi çıkmasına (*Kalem, Cem, Falaka, Diken, Güleryüz, Aydede,* vb.), birçok yazarın (Ömer Seyfeddin, Refik Halid, Ercüment Ekrem, Sermet Muhtar, Osman Cemal, Reşat Nuri, kimi hikâyeleriyle F. Celâlettin) mizaha eğilim göstermesine yol açmıştır.

Tanzimat ve Edebiyat-ı Cedide dönemlerinde yazarlar daha çok romana önem verdikleri, hikâyeyi bir yan uğraş gibi gördükleri halde, bu dönemde küçük hikâye bağımsız bir tür olarak ele alınmıştır (Ömer Seyfeddin, Memduh Şevket, F.Celâlettin).

Bu dönemde hikâye ve romanlarımızda teknik gelişmiş, hattâ kimi romanlarda birtakım yeni denemelere dahi girişilmiştir (Ömer Seyfeddin, *Efruz Bey;* Refik Halid, *İstanbul'un İçyüzü*).

Millî Edebiyat hikâye ve romancılarının başlıcaları şunlardır:

Ömer Seyfeddin (1884-1920): *Ömer Seyfettin Külliyatı* (10 cilt, 1938-1956).

Halide Edib (1884-1964): *Handan* (1912), *Ateşten Gömlek* (1922), *Sinekli Bakkal* (1936), vb.

Yakup Kadri (1889-1974): *Kiralık Konak* (1922), *Nur Baba* (1922), *Hüküm Gecesi* (1927), *Sodom ve Gomore* (1928), *Yaban* (1932); *Bir Serencâm* (1914), *Millî Savaş Hikâyeleri* (1947), vb.

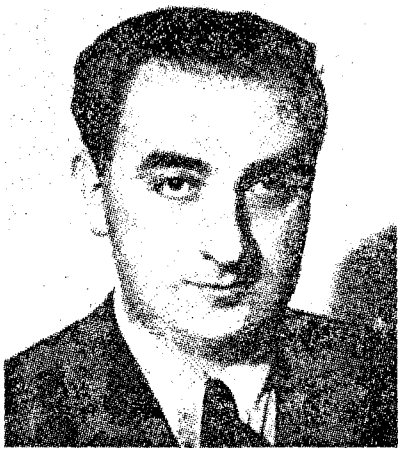
Refik Halid (1888-1965): *Memleket Hikâyeleri* (1919), *İstanbul'un İçyüzü* (1920), *Sürgün* (1941), vb.

Memduh Şevket Esendal (1883-1952): *Hikâyeler* (2 cilt, 1946), *Ayaşlı ile Kiracıları* (1934), vb.

Ercüment Ekrem (1888-1956): *Asrîler* (1922), *Kopuk* (1922), *Meşhedî Arslan Peşinde* (1934), vb.

Reşat Nuri (1889-1956): *Çalıkuşu* (1922), *Dudaktan Kalbe* (1923), *Yeşil Gece* (1928), *Yaprak Dökümü* (1930), *Miskinler Tekkesi* (1946), *Sönmüş Yıldızlar* (1923), *Tanrı Misafiri* (1927), vb.

YUSUF ZİYA [ORTAÇ] (1895-1967): I. Dünya Savaşı yıllarında şiir yazmaya başlamış; roman, oyun, fıkra türlerinde de eserler vermiştir. Sağlam nesir diline karşılık, şiirlerinde başarıya ulaşamamıştır.



FARUK NAFİZ [ÇAMLIBEL] 1898-1973): Aruzla yazdığı, bireysel duygulanımları işleyen ilk şiirlerinde sözü edilmeye değer bir kişilik gösterememişse de, sonradan hece ölçüsüyle yazdıklarında kendine özgü bir sese ulaşabilmiş; Cumhuriyet'ten sonra da aynı çizgiyi sürdürmüştür.

Selâhaddin Enis (1892-1944): *Zâniyeler* (1923), vb.

Osman Cemal (1890-1945): *Çingeneler* (1939), vb.

F. Celâlettin (1895-1975): *Talâk-ı Selâse* (1923), *Kına Gecesi* (1927), *Eldebir Mustafendi* (1943), vb.

Peyami Safa (1899-1961): *Sözde Kızlar* (1925), *9'uncu Hariciye Koğuşu* (1930), *Fatih-Harbiye* (1931), *Bir Tereddüdün Romanı* (1933), vb.

Bu yazarlar Meşrutiyet ve Mütarake döneminde yazmaya başlamışlar, Cumhuriyet döneminde çalışmalarını sürdürmüşlerdir.

Bu dönemde edebiyatın makale, şiir, oyun, eleştiri, vb. başka dallarında yazı yazıp da hikâye ve roman türündeki eserlerini Cumhuriyet döneminde veren, fakat üslûp, dil ve sanat anlayışı bakımından Millî Edebiyat dönemine bağlı bulunan yazarları da o dönemin sanat akımı içinde ele almak gerekir:

Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir) (1886-1973): *Aganta Burina Burinata* (1946), vb.

Mithat Cemal (1885-1956): *Üç İstanbul* (1938).

Sermet Muhtar (1887-1952): *Kıvırcık Paşa* (1933), *Pembe Maşlahlı Hanım* (1933), *Harp Zengininin Gelini* (1934), vb.

Abdülhak Şinasi (1888-1963): *Fahim Bey ve Biz* (1941), *Çamlıca'daki Eniştemiz* (1944), *Ali Nizami Beyin Alafrangalığı ve Şeyhliği* (1952).

Mahmut Yesari (1895-1945): *Çoban Yıldızı* (1925), *Çulluk* (1927), *Su Sinekleri* (1932), vb.

Tiyatro

II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte doğan özgürlük havası içinde pek çok tiyatro topluluğu ortaya çıkmış; belediye başkanı operatör Cemil Bey'in (Topuzlu) girişimiyle bir şehir tiyatrosu kurulması için Fransa'dan ünlü aktör ve tiyatro müdürü Antoine çağırılmış (1914), "Dârülbedâyi-i Osmânî" adlı bir tiyatro okulu kurulmuş; I. Dünya Savaşı dolayısıyla Antoine memleketine dönünce, Darülbedayi bir tiyatro kumpanyası olarak çalışmaya başlamıştır. Darülbedayi'e ve öteki topluluklara oyun yetiştirmek için pek çok yazar oyun alanında birtakım denemelere girişmişse de, bunların çoğu başarı çizgisinin çok altındadır. Edebiyat-ı Cedide (Halit Ziya, Mehmed Rauf, Cenab Şahabeddin, Hüseyin Suat) ve Fecr-i Âtî (Şahabeddin Süleyman, Tahsin Nâhit, vb.) yazarlarının, çoğu başarısız verimleri bir yana bırakılırsa yeni kuşaktan o dönemde kendini kabul ettirenlerin sayısı pek azdır. Bunlardan Halit Fahri'nin *Baykuş* (1916) adlı manzum dramı aruz ölçeğiyle ve sade

dille yazılmış ilk deneme, Yusuf Ziya'nın *Binnaz* (1919) adlı manzum dramı da hece ölçeğiyle yazılmış ilk örnek olduğu için ilgi görmüştü. Yüzlerce tarihî eser arasında, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş dönemindeki ahlâk, yönetim ve toplumsal aksaklıkları sergileyen Musahipzâde Celâl'in töre komedyaları; konuları çağdaş hayattan alınmış sayısı çok kabarık eserler arasında yalnız Reşat Nuri'nin verimleri; pek çok çeviri ve uyarlama arasında sadece İbnürrefik Ahmet Nuri'nin uyarlamaları belli bir değer çizgisinin üstüne çıkmıştır.

Millî Edebiyat döneminin başlıca tiyatro yazarları şunlardır:

Nazımla yazanlar:

Halit Fahri (1891-1971): *Baykuş* (1916), *Sönen Kandiller* (1926), vb.

Yusuf Ziya (1895-1967): *Binnaz* (1919) vb.

Faruk Nafiz (1898-1973): *Canavar* (1925), *Akın* (1932), vb.

Nesirle yazanlar:

Reşat Nuri (1889-1956): *Hançer* (1920), *Eski Rüya* (1922), *Taş Parçası* (1926), *Hülleci* (1978), vb.

Musahipzâde Celâl (1868-1959): *Fermanlı Deli Hazretleri* (1936), *Aynaroz Kadısı* (1936), *Bir Kavuk Devrildi* (1936) vb.

İbnürrefik Ahmet Nuri (1874-1935): *Ceza Kanunu* (1924), *Hisse-i Şâyia* (1930), vb.

Makale, Fıkra, Deneme, Anı, Gezi Yazısı, "Mülâkat"

Bu dönemde, şiir, hikâye, roman, vb. türlerinde yazan sanatçıların çoğu makale, fıkra, deneme, anı, gezi türlerinde de, bir tanesi ilk kez "mülâkat" (görüşme, röportaj) türünde eser vermiştir.

Makale, fıkra, deneme yazanlar:

Refik Halid (1888-1965): *Ago Paşanın Hâtıratı* (1918), *Ay Peşinde* (1918), *Guguklu Saat* (1922), *Bir Avuç Saçma* (1939), *Bir İçim Su* (1939), vb.

Yakup Kadri (1887-1974): *Erenlerin Bağından* (1922), *Okun Ucundan* (1940), *Alp Dağlarından* (1942), vb.

Ahmet Haşim (1885-1933): *Gurebâhane-i Laklakaan* (1928), *Bize Göre* (1928).

Yahya Kemal (1884-1958): *Aziz İstanbul* (1964), *Eğil Dağlar* (1966), *Edebiyata Dair* (1971).

Anı, gezi yazısı yazanlar:

Ömer Seyfeddin: *Rûznâme* (Balkan Savaşı Günlüğü) (1971).

Halide Edib: *Türk'ün Ateşle İmtihanı* (1962), *Mor Salkımlı Ev* (1963).

Yakup Kadri: *Anamın Kitabı* (1957), *Gençlik ve Edebiyat Hâtıraları* (1969), vb.

Refik Halid: *Min-el-Bâb il-el-Mihrâb* (1964).

Falih Rıfkı: *Ateş ve Güneş* (1918), *Zeytindağı* (1932), *Eski Saat* (1933), *Çankaya* (2 cilt, 1961), *Denizaşırı* (1931), *Bizim Akdeniz* (1934), *Tuna Kıyıları* (1938), *Hind* (1944), vb.

"Mülâkat" (görüşme, röportaj) yazanlar:

Ruşen Eşref (1892-1959): *Diyorlar ki* (1918), *Anafartalar Kumandanı Mustafa Kemal ile Mülâkat (Yeni Mecmua,* "Çanakkale" özel sayısı, 1918, kitap olarak 1930).

İnceleme, Edebiyat Tarihi

II. Meşrutiyet ve Mütareke döneminde, edebiyat alanında olduğu gibi, inceleme ve bilim alanında da, o dönemin önde gelen düşünce adamları "Türkçülük" ilkeleri doğrultusunda çalışmışlardır. Bunların en önemlileri Ziya Gökalp (1875-1924) ile Fuat Köprülü (1890-1966)'dür.

"Türkçülük" akımının öncülüğünü eden ve bu terimi "Türk milletini yükseltmek demektir" diye tanımlayan Ziya Gökalp, bilim ve sanatını bu yolda seferber etmiş; toplumsal ve siyasal görüşlerini *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında topluca açıklamış ve Türkçülüğün dilde, güzel sanatlarda, ahlâkta, hukukta, dinde, iktisatta, siyasette, felsefede gerçekleştirilme yollarını göstermiştir.

REFİK HALİD [KARAY] (1888-1965): *I. Dünya Savaşı yıllarında yayımladığı "Memleket Hikâyeleri" ile roman ve mizah yazılarında başarıya ulaşan Refik Halid, Cumhuriyet sonrasında da roman dalında eserler vermiştir.*

Türk tarihi gibi Türk uygarlık tarihinin de bir bütün olarak ele alınması gerektiği görüşünü benimseyen yazar, ulusal kültürümüzü "arayıp bularak meydana çıkarmak" düşüncesiyle, Türk tarihi, geçmişteki Türk uygarlığı, sürüp gelen Türk gelenekleri, sanatı, folkloru üzerinde çalışmış, bu konularda çeşitli makaleler, kitaplar yazmıştır. Sağlığında basılan kitapları: *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak* (1918), *Türkçülüğün Esasları* (1923), *Türk Töresi* (1923), *Türk Medeniyeti Tarihi* (1925).

Fuat Köprülü, Türk uygarlık ve kültür tarihi üzerine, Ziya Gökalp doğrultusunda çeşitli makaleler ve kitaplar yazmış; çok geniş bir alana yayıldıkları için siyaset ve uygarlıkça ayrılıklar gösteren ve dilleri çeşitli lehçelere ayrılan Türk kavimlerinin tarihlerini ve edebiyatlarını bir bütün olarak incelemeye girişmiştir. Başlıca eserleri: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (1918), *Türkiye Tarihi* (1923), *Türk Edebiyatı Tarihi* (1926), *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri (1928), vb.* □

KAYNAKÇA

□ ADIVAR Abdülhak Adnan, *Osmanlı-Türklerinde İlim*, 2. bas., İstanbul, 1943
□ Ahmet Rasim, *Muharrir Şair Edip*, İstanbul, 1924
□ AKALIN Lütfullah Sami, *Halit Ziya Uşaklıgil*, İstanbul, 1953
□ AKALIN Lütfullah Sami, *Mehmet Rauf*, İstanbul, 1953
□ AKI Niyazi, *XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi*, Ankara, 1963
□ AKI Niyazi, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, İstanbul, 1960
□ AKINCI Gündüz, *Abdülhak Hâmit Tarhan*, Ankara, 1954
□ AKINCI Gündüz, *Batıya Yönelirken Şinasi*, Ankara, 1966
□ AKINCI Gündüz, *Türk Romanında Köye Doğru*, Ankara, 1961
□ AKYÜZ Kenan, "Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri", *Türkoloji Dergisi*, 1965, c.II, sayı: 1
□ AKYÜZ Kenan, *Tevfik Fikret*, Ankara, 1964
□ AKYÜZ Kenan, "Türk Edebiyatı, Yeni", *İslâm Ansiklopedisi*, 1982, c.XXXII, s.134-173
□ ALANGU Tahir, *Ömer Seyfettin*, İstanbul, 1968

- AND Metin, *Meşrutiyet Döneminde Türk Tiyatrosu,* Ankara, 1971
- AND Metin, *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu,* Ankara, 1972
- BAYDAR Mustafa, *Ahmet Mithat,* İstanbul, 1954
- BERKES Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* Ankara, 1973
- BEZİRCİ Asım, *Ahmet Haşim,* İstanbul, 1967
- BORATAV Pertev Naili, *Folklor ve Edebiyat,* 2 cilt, İstanbul, 1982-1983
- BURDURLU İbrahim Zeki, *Romanlarıyla Reşat Nuri Güntekin,* İzmir, 1971
- [DİLMEN] İbrahim Necmi, *Abdülhak Hâmit ve Eserleri,* İstanbul, 1932
- [DİLMEN] İbrahim Necmi, *Tarih-i Edebiyat Dersleri,* c.II, 1925
- DİNO Güzin, *Tanzimat'tan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru,* Ankara, 1954
- DİNO Güzin, *Türk Romanının Doğuşu,* İstanbul, 1978
- DİZDAROĞLU Hikmet, *Abdülhak Hâmit Tarhan,* İstanbul, 1953
- DİZDAROĞLU Hikmet, *Cenap Şahabettin,* 2. bas., İstanbul, 1964
- DİZDAROĞLU Hikmet, *Müftüoğlu Ahmet Hikmet,* Ankara, 1964
- DİZDAROĞLU Hikmet, *Namık Kemal,* İstanbul, 1952
- DİZDAROĞLU Hikmet, *Ömer Seyfettin,* Ankara, 1964
- DİZDAROĞLU Hikmet, *Şinasi,* İstanbul, 1954
- DÜRDER Baha, *Halide Edip,* İstanbul, 1940
- DÜRDER Baha, *Roman Anlayışı,* İstanbul, 1971
- Ebüzziya Tevfik, *Nümune-i Edebiyat-ı Osmaniye,* 6. bas., İstanbul, 1913
- Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi,* 3 cilt, 1973-1974
- ERGUN Sadettin Nüzhet, *Cenap Şahabettin, Hayatı ve Şiirleri,* İstanbul, 1934
- [ERTAYLAN] İsmail Hikmet, *Ziya Paşa,* İstanbul, 1932
- Fethi Naci, *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme,* İstanbul, 1981
- GÖKSEL Ali Nüzhet, *Ziya Gökalp,* 2. bas., İstanbul, 1956
- GÖKSEL, Ali Nüzhet, *Ziya Gökalp'ın Hayatı ve Malta Mektupları,* İstanbul, 1931
- GÖKŞEN Enver Naci, *Mehmet Emin Yurdakul,* Ankara, 1963
- GÜRAY Sevim, *Ahmet Vefik Paşa,* Ankara, 1966
- GÜVEMLİ Zahir, *Ahmet Haşim ve Şiirleri,* İstanbul [tarihsiz]
- GÜVEMLİ Zahir, *Mehmet Akif,* İstanbul, 1953
- GÜVEMLİ Zahir, *Yahya Kemal ve Şiirleri,* İstanbul [tarihsiz]
- HİSAR, Abdülhak Şinasi, *Ahmet Haşim,* İstanbul, 1963
- HİSAR Abdülhak Şinasi, *Yahya Kemal'e Veda,* İstanbul, 1959
- HİZARCI Suat, *Ahmet Rasim,* İstanbul, 1953
- HİZARCI Suat, *Hüseyin Cahit Yalçın,* 2. bas., İstanbul, 1969
- HİZARCI Suat, *Hüseyin Rahmi,* 2. bas., İstanbul, 1964
- İNAL İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Asır Türk Şairleri,* 12 cüz, İstanbul, 1930-1942
- İSKİT R.Server, *Türkiye'de Matbuat Rejimleri,* İstanbul, 1939
- KAPLAN Mehmet, *Tevfik Fikret ve Şiiri,* İstanbul, 1946
- Kemalettin Şükrü, *Namık Kemal,* İstanbul, 1932
- Kemalettin Şükrü, *Tevfik Fikret,* İstanbul, 1931
- KERAMET Salih Nigâr, *İnkılâp Şairi Tevfik Fikret'in İzleri,* İstanbul, 1943
- KOÇU Reşat Ekrem, *Ahmet Rasim,* İstanbul, 1938
- KUDRET Cevdet, *Abdülhamit Devrinde Sansür,* İstanbul, 1977
- KUDRET Cevdet, *Ahmet Mithat,* Ankara, 1962
- KUDRET Cevdet, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman,* 2 cilt, 4. bas., İstanbul, 1981
- KUDRET Cevdet, *Ziya Gökalp,* Ankara, 1963.
- KUNTAY Mithat Cemal, *Mehmet Akif,* İstanbul, 1939
- KUNTAY Mithat Cemal, *Namık Kemal,* 3 cilt, 1944-1956
- KURGAN Şükrü, *Recaizade Ekrem,* İstanbul, 1954
- KURGAN Şükrü, *Ziya Paşa,* İstanbul, 1953
- LEVEND Agâh Sırrı, *Hüseyin Rahmi Gürpınar,* Ankara, 1964
- LEVEND Agâh Sırrı, *Şemsettin Sami,* Ankara, 1969
- LEVEND Agâh Sırrı, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri,* 2. bas., Ankara, 1960
- Mehmed Murad, "Üdebâmızın Nümûne-i İmtisalleri", *Mizan,* 1888
- MORAN Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış,* İstanbul, 1983
- MUTLUAY Rauf, *XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı,* İstanbul, 1970
- [NAYIR] Yaşar Nabi, *Ahmet Haşim,* 3. bas., İstanbul, 1959
- [NAYIR] Yaşar Nabi, *Ömer Seyfettin,* İstanbul, 1952
- [NAYIR] Yaşar Nabi, *Tevfik Fikret,* İstanbul, 1952
- NECATİGİL Behçet, *Edebiyatımızda Eserler Sözlüğü,* 2. bas., İstanbul, 1979
- NECATİGİL Behçet, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü,* 10. bas., İstanbul, 1980
- *Nevsâl-i Millî,* İstanbul, 1914
- NUTKU Özdemir, *Darülbedayi'in Elli Yılı,* Ankara, 1969
- NUTKU Özdemir, *Dünya Tiyatro Tarihi,* c. II, Ankara, 1972
- OĞUZKAN A.Ferhan, *Mehmet Emin Yurdakul,* İstanbul, 1953
- OĞUZHAN A.Ferhan, *Samipaşazade Sezai,* İstanbul, 1954
- OĞUZKAN A.Ferhan, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu,* İstanbul, 1954
- OKAY M.Orhan, *Beşir Fuat,* İstanbul, 1969
- ÖZÖN Mustafa Nihat, *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü,* İstanbul, 1954
- ÖZÖN Mustafa Nihat, *Hüseyin Rahmi'den Seçme Parçalar,* İstanbul, 1946
- ÖZÖN Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi,* İstanbul, 1930
- ÖZÖN Mustafa Nihat, "Önsöz", *Şair Evlenmesi,* İstanbul, 1940
- ÖZÖN Mustafa Nihat, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi,* İstanbul, 1941
- ÖZÖN Mustafa Nihat, *Türkçede Roman,* İstanbul, 1936
- PAKALIN Mehmet Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* 2. bas., 3 cilt, İstanbul, 1971
- SEÇMEN Hüseyin, *Şinasi,* Ankara, 1972
- SERTEL Sabiha, *Tevfik Fikret,* İstanbul, 1946
- SEVENGİL Refik Ahmet, *Türk Tiyatrosu Tarihi,* 5 cilt, İstanbul 1959-1968
- [SEVÜK] İsmail Habip, *Türk Teceddüt Edebiyatı Tarihi,* İstanbul, 1924
- [SİNANOĞLU] Nüzhet Haşim, *Millî Edebiyata Doğru,* İstanbul, 1918
- ŞENER Sevda, *Musahipzade Celâl ve Tiyatrosu,* Ankara, 1963
- Şerif Hulûsi, *Ahmet Haşim,* 2. bas., Ankara, 1967
- TANPINAR Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler,* İstanbul, 1969
- TANPINAR Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi,* 2. bas., İstanbul, 1956
- TANPINAR Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal,* İstanbul, 1963
- *Tanzimat,* İstanbul, 1940
- TARANCI Cahit Sıtkı, *Peyami Safa,* 1940
- TEKELİ İlhan, *Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim Tarihi Üzerine Konuşmalar,* Ankara, 1980
- [TOKGÖZ] Ahmet İhsan, *Matbuat Hâtıralarım,* 2 cilt, İstanbul, 1930-1931
- *Türk Dili* (Eleştiri özel sayısı), 1963, c. XII, sayı 142
- *Türk Dili* (Roman özel sayısı), 1964, c. XIII, sayı 154
- *Türk Dili* (Tiyatro özel sayısı), 1966, c. XV, sayı 178
- *Türk Dili* (Anı özel sayısı), 1972, c.XXV, sayı
- *Türk Dili* (Türk öykücülüğü özel sayısı), 1975, c. XXXII, sayı 286
- UŞAKLIGİL Halit Ziya, *Kırk Yıl,* 5 cilt, İstanbul, 1936
- UYGUNER Muzaffer, *Reşat Nuri Güntekin,* İstanbul, 1967
- UYGUNER Muzaffer, *Halide Edip Adıvar,* İstanbul, 1965
- UYGUNER Muzaffer, *Yahya Kemal Beyatlı,* İstanbul, 1964
- UYSAL Sermet Sami, *Yahya Kemal'le Sohbetler,* İstanbul, 1959
- ÜNAYDIN Ruşen Eşref, *Diyorlar ki,* İstanbul, 1918
- [YÖNTEM] Ali Canip, *Ömer Seyfettin,* İstanbul, 1947
- YÜCEL Hasan Âli, *Edebiyat Tarihimizden,* Ankara, 1957

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Roman

Berna Moran

Tanzimat Dönemi

Tanzimat'tan Cumhuriyet'in ilanına kadar olan zaman diliminin içindeki Türk edebiyatını "Tanzimat", "Edebiyat-ı Cedide", "Fecr-i Âtî" ve "Milli Edebiyat" olmak üzere başlıca dört döneme ayırmak âdet olmuştur. Cumhuriyet'e kadarki Türk romanını incelerken aynı bölümlemeye uymakta yarar vardır.

Roman ve Geleneksel Türk Hikâyesi

Batılılaşma hareketi sonucu bazı Türk aydınları Batı ve özellikle Fransız kültürüyle temasa geldiler ve böylece 19. yy'ın ikinci yarısında Batı romanını tanıdılar ve Türkçeye çevirmeye başladılar. Dilimize aktarılan ilk roman, Yusuf Kâmil Paşa'nın Fénelon'dan çevirdiği *Terceme-i Telemak*'tır (1862). Sonra ardarda birçok roman, kimisi özetlenerek, Türkçeye kazandırıldı. Victor Hugo'dan *Les Misérables* (özet olarak, *Mağdurîn Hikâyesi* adıyla, 1862), Daniel Defoe'dan *Robinson Crusoe* (*Robenson Hikâye-i Garîbesi* adıyla Arapçadan, kısaltılarak, 1864), Alexandre Dumas'dan *Monte Cristo* (1871), Chateaubriand'dan *Atala* (1872),Bernardin de Sain-Pierre'den *Paul et Virginie* (1873) bunların en önemlilerindendir. Bu dönemde, daha çok, heyecanlı serüven romanlarıyla, duygusal, romantik aşk romanlarının tercih edildiği görülür. İlk çeviriden on yıl kadar sonra Türk yazarları da Avrupa romanını örnek alarak telif yapıtlar vermeyi denediler. Tanzimat romancıları deyince akla gelenler şunlar olur: Ahmet Midhat (1844-1913), Namık Kemal (1840-1888), Şemseddin Sami (1850- 1904), Recaizade Ekrem (1847-1914), Samipaşazade Sezai (1860-1936), Nabizade Nâzım (1862-1893), Mehmed Murad (1854-1917). Bu ilk romancılarımız Batı edebiyatını ileri bir uygarlığın ürünü olarak görüyor ve bu çağdaş uygarlığa geçebilmemiz için edebiyatını da örnek almamız gerektiğine inanıyorlardı. Türkiye'de o zamana kadar anlatı türünde *Leylâ ile Mecnun, Yusuf ile Züleyha, Hüsn ü Aşk* gibi manzum hikâyeler, *Kerem ile Aslı, Tahir ile Zühre* gibi âşık hikâyeleri, *Köroğlu, Battal Gazi* gibi kahramanlık hikâyeleri, masallar, meddah hikâyeleri, velâyetnameler vardı. Avrupa romanı bizdeki anlatı türüne çok üstün görü-

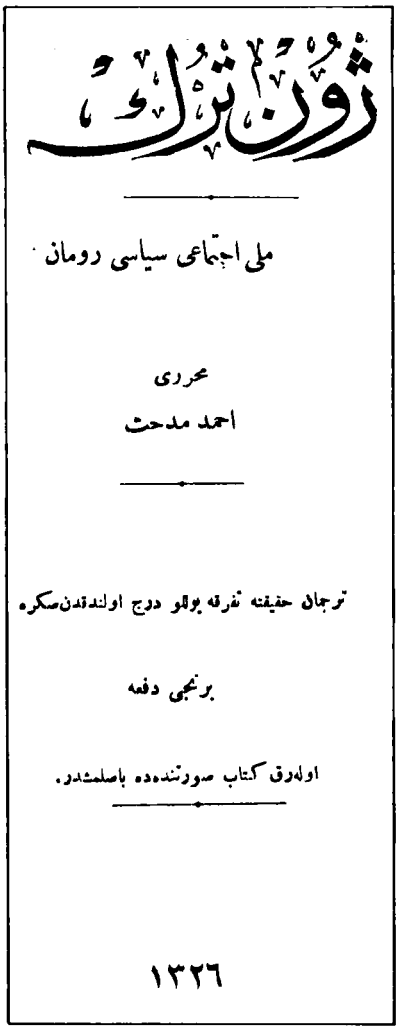
ŞEMSEDDİN SAMİ (1850-1904): *İlk Türk romanı olarak değerlendirilen "Taaşşuk-i Talât ve Fıtnat"ında geleneğin eleştirisine yönelerek geleneksel evlenme usulünün sakıncalarını belirtir, kadın haklarının çiğnendiğine işaret eder. Romanın olay örgüsünü kurarken de geleneksel âşık hikâyelerinin kalıplarına başvurur.*

lüyordu. Şemseddin Sami olsun, Namık Kemal olsun, Ahmet Midhat olsun bu değerlendirmeyi edebiyat hakkındaki yazılarında ya da romanlarına yazdıkları önsözlerde hep dile getirmişlerdir. Şemseddin Sami, Batı dillerini bilenlerin, leyleklere Mecnun'un başında yuva yaptıran, Leylâ'yı ay ile konuşturan, Ferhad'a dağları yardıran hikâyeleri "kaba ve çocukça" bulacağını söyler ("Şiir ve Edebiyattaki Teceddüd-i Ahirimiz"). Namık Kemal de, romanın, gerçekten olmamışsa da olabilecek olayları anlattığını, bizim hikâyelerin ise "tılsım ile define bulmak, bir yerden denize batıp müellifin hokkasından çıkmak" gibi inanılmaz doğaüstü olaylara yer veren kocakarı masalından farksız olduğunu belirtir *(Mukaddime-i Celâl)*. Romanı başlatan yazarlarımızın gözünde geleneksel hikâyemizden Batı romanına geçiş, ilkellikten uygarlığa, çocukluktan ve hayalcilikten olgunluğa ve akılcılığa geçişti. Ancak, gerçekliğe bu bağlılık romancılarımızın gerçekçi roman yazdıkları anlamına gelmez; yalnızca yapıtlarını doğaüstü kişi ve olaylardan arındırdıkları ve günlük yaşama yaklaşmaya çalıştıkları anlamına gelir. Bu dönemde henüz "olanaklı" ile "olası" arasında ayrım yapılmıyordu. Örneğin bir babanın bilmeden kendi kızıyla evlenmesindeki tesadüf payı hesaba katılmıyor, bunun olası sayılmayacağı düşünülmüyordu. Onun için Tanzimat romanı, olasılığı çok kuşkulu tesadüfler, idealize edilmiş aşklar ve yüceltilmiş kahramanlarla doludur. Bunlara ek olarak aşırı duygusallık, yazarın kişiler karşısında aldığı tavır, onlara sevgi ya da nefretle bakması, onları yargılaması, bu yapıtların romantik özelliklerini çarpıcı kılar.

Bu yazarlarımız gerçi geleneksel hikâyeyi çocukça bulur ve hor görürler ama, roman denemesine giriştiklerinde, doğal olarak, çocukluklarından beri dinleyip okudukları bu hikâyelerin etkisinde kalırlar. Olay örgüsü kurma bakımından, bazen de anlatım üslubu bakımından onlardan yararlanırlar. Eski âşık hikayelerinin yapısına bakacak olursak bir formülün, başka bir deyişle bir olay örgüsü kalıbının bu hikâyelerde tekrarlandığını görürüz. Bu kalıp ya da formül dört ana bölümden oluşur. 1)Genç kız ile erkeğin arasında aşkın doğması; 2)Sevgililerin ayrı düşürülmesi; 3)Sevgililerin birbirlerine kavuşma uğruna verdikleri savaşım (erkeğin, kendisinden kaçırılan kızın peşine düşmesi; 4) Evlilik ya da ölümle bitiş. İdealize edilmiş olan bir aşk, bu hikâyelerde en büyük değerdir ve sevgiliye sadakat, bu uğurda ölmek en büyük erdemdir. İlk romancılarımız işte bu dörtlü formülü kendi romanlarının olay örgüsünü kurarken kullanmışlardır. Ahmet Midhat'ın ilk romanı *Hasan Mellah* (1874) bunun en açık örneğidir. Gerçi yazar bu yapıtını *Monte Cristo*'dan esinlenerek yazdığını söyler, ama romanın ne ana tema'sı, ne yapısı ne de kişileri *Monte Cristo*'dan gelir. Ahmet Midhat böyle serüven dolu uzun bir roman yazmaya karar verdiği zaman âşık hikâyelerine döner ve onların tema'sını, yapısını ve kişilerini Batı roman anlayışına uydurarak yeniden işler ve modern bir Kerem ile Aslı yaratır. *Hasan Mellah*'ın olay örgüsünde de âşık hikâyelerindeki dörtlü formülü buluruz. Hasan ile Cuzella ilk bakışta âşık olurlar ve sadakat yemini ederler. Kerem ile Aslı'da olduğu gibi erkek Müslüman, kız Hıristiyandır. Burda da kız kaçırılır ve âşık hikâyelerinin ikinci bölümünde olduğu gibi sevgililer ayrı düşerler. Derken üçüncü bölüm, kovalamaca başlar. Hasan, Cuzella'nın peşi sıra Fransa, İspanya, Fas, Mısır, İskenderiye, Cezayir, İstanbul arasında dolaşır. Bu arada bütün zorlamalara karşın Cuzella namusunu korur ve Hasan'a sadık kalır. Sonunda kavuşur ve evlenirler. Romanın tema'sı da yine yüceltilmiş aşk, kişileri de yüceltilmiş âşıklardır. Aşık hikâyelerinin yapısını, tema'sını ve kişilerini Şemseddin Sami, Samipaşazade Sezai'nin de nasıl kullandıklarına aşağıda değinilecektir.

İlk romancılarımız yalnız âşık hikâyelerinden değil, meddah hikâyelerinden de yararlanmışlardır. Konuları masallardan alınmış olanlar bir yana bı-

AHMET MİDHAT (1844-1912): Çok sayıda roman ve hikâye yazmıştır. Hem geleneksel anlatımdan yararlanır, hem de Batı roman anlayışına ayak uydurur. Söyleşi havasına girerek okurla diyalog kurmayı başarır. Zaman zaman da olayın akışını keserek Batı uygarlığı üzerine bilgiler verir, kimi geleneklerin eleştirisine yönelir. Geniş kitlelerce okunma, okuma tutkusunu yaygınlaştırma amacına önemli ölçüde ulaşmıştır. Sağda: son romanı "Jön Türk"ün kapak sayfası.


ژون ترك

ملی اجتماعی سیاسی رومان

محرری

احمد مدحت

ترجمان حقیقته تفرقه یولو درج اولندقدن صکره

برنجی دفعه

اولدوق کتاب صورتنده‌ده باصلمشدر.

١٣٢٦

rakılırsa, meddah hikâyeleri geleneksel anlatı türünde romana en yakın olanlarıydı. Bunlar gerçekçi sayılabilecek halk hikâyeleriydi. Doğaüstü varlıklara, olaylara yer vermezler, konularını şehir yaşamından alırlardı. Özellikle 17. yy'da yazılmış, "Tıflî hikâyeleri" diye anılan bir grup hikâye vardır ki, şehir esnafının edebiyatı olmuştur. Ölen zengin bir tüccarın saf ve güzel oğlunun başına gelenleri anlatan bu hikâyelerde olaylar, İstanbul'un batakhaneleri, yalıları gibi hayalî olmayan mekânlarda ve IV. Murad zamanında geçer. Güzin Dino'nun da işaret ettiği gibi Namık Kemal'in *İntibah*'ı konu ve kişileri bakımından bu meddah hikâyelerinden *Hançerli Hanım'ın Hikâye-i Garîbesi*'ne çok şey borçludur.

Yeni başlayan Türk romanına geleneksel anlatı türünden aktarılanlar yalnızca yapı, tema ve kişiler değildir. Ahmet Midhat üslup ve anlatım bakımından da eskiyi sürdürmüştür. Geleneksel halk hikâyelerimizin sözlü edebiyata girenleri gibi yazılı edebiyata girenleri de konaklardaki toplantılarda ya da kahvelerde okunup dinlenirdi. Meddahlar, dinleyicilerle konuşur gibi anlatırlardı hikâyeleri. Öyle anlaşılıyor ki, romanlar da yalnızca bireyler tarafından tek başına okunmuyor, aynı zamanda evlerde toplu halde, bazen misafirlerle birlikte dinleniyordu. Hatta 1880'li yıllarda bile bu âdetin sürdüğünü, örneğin H.Z.Uşaklıgil'in ev halkına ve dedesinin misafirlerine roman okuduğunu biliyoruz. Okuma yazma oranının yüksek olmadığı bir ülkede romanın uzun süre halk hikâyeleri gibi dinleyicilere okunması doğaldı. Aynı şey gazete için de söz konusuydu. Namık Kemal, *Mukaddime-i Celâl*'de hikâye ve gazeteden söz ederken "*İstanbul'da dükkâncılar, uşaklar gazete okuyor. Hiç olmazsa dinliyor,*" derken gazetenin yüksek sesle başkalarına okunduğunu belirtmiş olur. Bu durum, romanı halka seslenmek için yazan Ahmet Midhat'ın üslubunu etkilemiştir. Bir meddaha benzer Ahmet Midhat; okurla konuşur gibi yazar; durmadan okura seslenir, ona sorular sorar, sordurtur, kendinden söz eder ve böylelikle romanın anlatımını yüksek sesle okunmaya çok elverişli bir sohbet havasına sokar. Halkın eskiden beri alışık olduğu bu meddah ağzı ve Ahmet Midhat'ın okurla arasında yarattığı dostça ilişki, babacan tavrı, romanın yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Kısaca, denebilir ki, romanı ilk deneyen yazarlarımız bu türün özelliklerini kavrayıp uygulamaya çalışırken geleneksel Türk hikâyesinin yapısını, tema ve kişilerin kendi çağlarındaki okurların kabul edebileceği bir kültür çevresine aktarmakla işe başladılar.

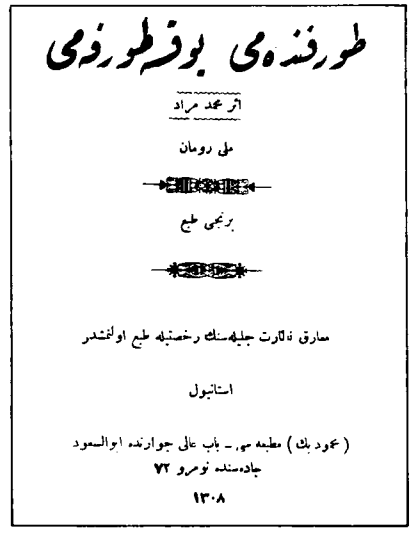
Romanın İşlevi

Bu romanların yazıldığı yıllarda Türkiye bir uygarlık değiştirme yolundadır. Eski ile yeninin çatıştığı, çeliştiği ve uzlaştırılmaya çalışıldığı bir dönemde romana da yeni bir işlev düşecektir. Gerçi geleneksel anlatı türümüzde, öğretici olan, ahlâk dersi veren yapıtlar eksik değildi. Ama eski yapıtları 19. yy okuru için fazla ilkel bulan yazarlarımız onların eğitici yönünü de yetersiz bulacaklardı. Divan Edebiyatı genelde Saray merkezli bir edebiyattı. Saray adına devleti yönetenlerin çıkarı ve görevi ise toplumsal ve ekonomik yapının değişmesine engel olmaktı. Bundan ötürü Saray ve çevresine bağımlı şair ve yazarların mevcut düzenin dayandığı ideolojiyi sarsacak nitelikte yapıtlar vermeleri beklenemezdi. Tasavvuf felsefesini dile getiren mesneviler de, halk tarafından okunan velâyetnameler de mevcut İslâm ideolojisini yeniden üretmeye yarardı. Ne bunlar, ne kıssadan hisse çıkaran meddah hikâyeleri, ne de âşık hikayeleri okuru Batı uygarlığına hazırlayamazdı. Çağdaş uygarlığa yaklaşacak, şu ya da bu ölçüde Batılılaşacaksak halkın *bu amaçla* eğitilmesi gerekirdi. Onlara Batı'yı tanıtmak, yeni bazı değerler aşılamak, yeni kavramlar öğretmek lâzımdı. Halkı bu yolda eğitmek için iki şeyden yararlanılabilirdi: Gazeteden ve edebiyattan. Namık Kemal, *Mukaddime-i Celâl*'de maarifin halkı bilgilendirme sorununu çözemeyeceğine ve bundan ötürü gazeteden ve hikâyeden (romandan) yararlanmak gerektiğine işaretle, tutucuların, "bizi gazeteler, hikâyeler mi terbiye edecek?" sorusuna "evet" diye cevap verir. Bu düşünceyi daha önce Şinasi'de de buluruz. Şinasi 1862'de çıkarmaya başladığı *Tasvir-i Efkâr* gazetesine halkı eğitecek bir okul gözüyle bakıyordu. Bu anlayışı Şinasi'den sonraki kuşaklar da benimsediler. O dönemde gazeteler türlü konularda bilgi veren yazılarla doluydu. Tanzimat romancılarının hemen hepsi aynı zamanda gazeteciydi ve gazete ile romanın aynı işlevi paylaştıklarına inanmaları doğaldı, çünkü önemli toplumsal yeniliklere doğru giden devrim öncesi dönem-

NAMIK KEMAL (1840-1888): Romanın halkı bilgilendirme araçlarından olduğuna inananlardandır. Öteki alanlarda olduğu gibi romanda da yeni kavramları ve çağına göre devrimci sayılan görüşlerini geniş kitlelere benimsetmek amacındadır. Ancak, üslup gösterisine yönelmesi nedeniyle bu amacına ulaşamaz.

lerde edebiyatın eğitici ve bilinçlendirici işlevi öbür işlevlerini bastırır ve egemen duruma geçer.

Ancak romanı başka amaçlara hizmet edecek bir araç olarak gören yazarlarımız, okura ne gibi bilgiler verilmesi gerektiği konusunda ayrılıyorlardı, çünkü siyasal görüşleri aynı değildi. Ali Paşa ve Fuad Paşa gibi devlet adamları, Batılılaşmak için Batı'nın kurumlarını Türkiye'ye getirmek ve Batı kültürünü, yaşam biçimini taklit etmekle yetiniyorlardı. Meşrutî bir idareye kavuşmak, özgürlük kazanmak gibi demokratik yönde bir girişimleri yoktu. Namık Kemal bu anlayışa katılmıyor, başka tür bir Batılılaşma istiyordu. Çünkü Batı'nın üstünlüğünü ve refahını özgürlüğe, eşitliğe ve "fen"e borçlu olduğuna inanıyordu. Türkiye'de bunların sağlanması ise anayasa, maarif ve İslâmın birliği sayesinde olabilirdi. Bundan ötürüdür ki Namık Kemal şiirlerinde, tiyatro yapıtlarında ve romanlarında özgürlük, yurt sevgisi ve İslâmın birliği gibi siyasal sayılacak fikirler ve duygular aşılamaya çalışır. Ahmet Midhat, Namık Kemal'in devrimci görüşlerini paylaşmaz; onun eğiticiliğinin siyasal rengi yoktur. Halkı bilinçlendirmekten çok onlara Batı uygarlığını, Avrupalıların yaşam biçimini, muaşeretini, terbiye kurallarını tanıtmak ister. Romanlarının bazılarında olayları Avrupa'da geçirtmesi, oraları hakkında çeşitli konularda ansiklopedik bilgi verebilmek içindir. Mehmed Murad da romanı kendi tezini savunmak için bir araç olarak kabul eder. Onun tezine göre ise Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesine engel olabilecek çare, sıkı bir İslâm ahlâkına sahip, dil bilen, Batı uygarlığını tanımış bir seçkinler grubu yetiştirmektir. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adlı romanında bu meziyetlerle donanmış kadın ve erkek tiplerin İslâm-Osmanlı ülküsü uğruna, yozlaşmış bürokrasiyle savaşımlarını sergiler. Romancılarımız, bundan başka, seslendikleri okur tabakası bakımından da ayrılırlar. Namık Kemal her ne kadar halkı bilinçlendirmekten söz ederse de, onun romanlarında süslü bir üslupla sanatçılığını ortaya koymaya çalışması geniş halk yığınlarınca okunmasını engellemiştir. Gerçekten halk tarafından okunan romancı Ahmet Midhat idi. Geniş halk yığınlarına, sanat değeri düşük ama okurun merakını daima canlı tutan romanlar okutmak suretiyle uygarca düşünüş ve davranışlar aşılamada en başarılı romancımız da kuşkusuz Ahmet Midhat olmuştur.


طورفنده‌می یوقسه طورفه‌می
اثر محمد مراد
ملی رومان
برنجی طبع
معارف نظارت جلیله‌سنك رخصتیله طبع اولنمشدر
استانبول
(محمود بك) مطبعه‌سی ـ باب عالی جوارنده ابوالسعود
جاده‌سنده نومرو ۷۲
۱۳۰۸

MİZANCI MURAD (1853?-1917): "Turfanda mı Yoksa Turfa mı?" adlı romanında (1892), İslâm adına yozlaşmış bürokrasiye karşı savaşım veren "ideal" tipleri canlandırır; gerçekçi olmaya ve yalın bir dil kullanmaya özen gösterir; İslâm ahlâkına sahip ve Batı uygarlığını tanıyan bir seçkinler grubunun yetişmesinden yana olduğunu ortaya koyar. Dönemin öteki romancıları gibi, romanın bir "işlevi" olduğuna inanmaktadır. Sağda: "Turfanda mı Yoksa Turfa mı?"nın kapağı.

Ana Temalar

Yazarlarımız romanlarında kendi siyasal görüşleri doğrultusunda öğreticilik yapıyorlardı, ama temelde hepsinde bazı Batı değerlerini toplumumuza maletme isteği vardı. Nitekim romanların ana tema'larına bakacak olursak, bunların uygar bir ülkeye yakışmayacak kurumlar, gelenekler ve davranışların eleştirisiyle ilgili olduğu görülür. Şöyle sıralanabilir bu tema'ların başlıcaları: Kadın hakları, esaret ve alafrangalık.

Kadın hakları deyince Tanzimat aydınları her şeyden önce evlenme konusunu düşünürler. Eski usul evlenmede kadının söz hakkı olmaması, ana babanın isteğine boyun eğmek zorunluluğu ve görücü usulü yüzünden birbirini hiç tanımayan gençlerin karı koca oluvermeleri uygarlığa ters düşen âdetlerimizden biri olarak eleştirilir. Daha önce Şinasi, *Şair Evlenmesi* oyunuyla bu konuya eğilmiş ve bu biçim evlenmenin sakatlığına dikkati çekmek istemişti. İlk Türk romanı *Taaşşuk-i Talât ve Fıtnat*'da (1872) Şemseddin Sami, aynı soruna parmak basar. Romanın kız kahramanı Fıtnat, sevdiği Talât ile değil, kendisini büyüten üvey babasının istediği adamla evlenmek zorunda kalır. Talât'a sadık kalmaya yemin etmiş olan Fıtnat, kocasına teslim olmaktansa intihar eder ve sonunda anlaşılır ki kocası gerçekte Fıtnat'ın babasıdır. O da çıldırır. Yazarın tezini özet olarak kadın karakterlerden birinden dinleriz: "Ah bîçare biz karılar! Bizi hiç insan sırasına koymazlar! Babalarımızın, istedikleri adamlara bizi hediye verircesine verirler; o adamların tabiatını sormazlar: Biz o adamla geçinecek miyiz? Orasını hiç düşünmezler." Bu ilk Türk romanında eski evlenme usulünün sakıncaları belirtilir ve kadın haklarının çiğnendiğine işaret edilirken olay örgüsü kurmak için âşık hikâyelerinin kalıplarına başvurulur. Talât, Fıtnat'ı pencerede görür ve birbirlerine âşık olurlar. Derken ailenin araya girmesiyle ayrı düşerler; kız kandırılarak Üsküdar'da bir eve götürülüp evlendirilir. Talât, Fıtnat'ı götürüldüğü evde arar bulur, ama son anına yetiştiği için sevgililer ölümde kavuşurlar.

Hakları kısıtlı, eğitimden yoksun, uygarca bir muamele görmeyen Türk kadınının sorunlarına en çok ilgi gösteren, (Hüseyin Rahmi Gürpınar'a gelmeden önce) Ahmet Midhat olmuştur. Genç bir kızı ya da erkeği istemediği biriyle evlendiren ailelerin neden oldukları acıları hikâyelerine ve romanlarına konu yapar; okurlarını uyarmaya, terbiye etmeye çalışır. Hattâ *Mihnetkeşan, Yer-*

yüzünde Bir Melek, Henüz Onyedi Yaşında adlı romanlarında daha da ileri giderek o zaman için aşırı ve tehlikeli sayılabilecek görüşler atar ortaya. Düşmüş kadınların sonuna kadar mahkûm edilmesinin doğru olmadığını, bu kadınlar için her şeyin bitmiş sayılmaması gerektiğini, yardım eli uzatılırsa bu biçarelerin kurtarılabileceğini savunur. *Diplomalı Kız*'da kadınların da erkekler gibi eğitim görerek meslek sahibi olmalarının doğal olduğunu söyler ve bunun günün birinde gerçekleşeceğini haber verir.

Tanzimat romanında oldukça sık işlenen bir tema da esarettir. Batı uygarlığıyla temasa gelen aydınların esir ticaretine isyan etmeleri ve bunu eleştirmeleri doğaldı. Ahmet Midhat, *Hasan Mellah*'ta Timur Bey ile Esma'nın öyküsünü de anlatır. Kafkasya'da iken sevişen bu iki genci ayırmak için kızı esir olarak satarlar. Timur Bey de kızı bulmak için köle olarak sattırır kendini. Türlü tehlikeler ve acılarla geçen bir esaret yaşamından sonra Hasan'ın sa-

HÜSEYİN RAHMİ [GÜRPINAR] (1854-1944): *Ahmet Midhat'ın açtığı yolda ilerlemiş, o da romanı halkı eğitmek için bir araç olarak görmüştür. Gelenek ve görenekleri eleştirmekten de öte, ekonomik sömürü sorununu ilk kez Türk romanına getirir. Böylelikle romanımızda toplumsal eleştiriye yeni bir boyut eklemiş olan Hüseyin Rahmi, özellikle İstanbul'un mahalle ve konak yaşamını canlı olarak yansıtmasıyla seçkinleşir.*

yesinde özgürlüklerine kavuşur ve evlenirler. Bu çiftin öyküsünde de âşık hikâyelerinin kalıplarını izleriz: Âşık olma, ayrı düşürülme, kovalama ve kavuşma. Ahmet Midhat yalnız *Hasan Mellah*'ta değil, başka hikâye ve romanlarında da cariyelerin ve kölelerin talihsiz yaşamlarını anlatır. *Dünyaya İkinci Geliş*'te yedi yıl bir mağaraya hapsedilen güzel bir cariyenin serüveni yer alır. Namık Kemal'in *İntibah*'ında ise cariye Dilaşup esir olarak satılır ve fuhuş yapmaya zorlanır. Tanzimat romanında esaret konusuna eğilen en önemli roman, Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt*'idir. Yazar Kafkasya'dan getirilerek esir olarak satılan küçük bir kızın çalıştığı evde çektiği eziyetleri, yediği dayakları, uğradığı haksızlıkları anlatarak, esir durumuna düşmüş zavallı insanlara karşı okurun acıma duygularını uyandırmaya çalışır. Kendi gözlemlerinden hareket ederek, bildiği konak yaşamını anlatırken gerçekçi olmaya çaba gösteren yazar, olay örgüsü için yine âşık hikâyelerinin kalıplarına başvurur. Cariye Dilber ile evin oğlu arasında bir sevgi doğar, ama oğlanın ana ve babası derhal araya girerek kızı gizlice satarlar. Bu ayrı düşmeyle kalıbın ikinci aşaması tamamlanmış olur. Üçüncü aşama, kızın Mısır'a götürüldüğü ve sevgilisinin onu aradığı bölümdür. Ama iki genç kavuşamaz ve sevgilisine sadık kalmak isteyen Dilber kendini Nil'e atar.

Tanzimat romanında cariyenin ayrı bir işlevi daha vardır. İslâm dinindeki kaç-göç dolayısıyla, romanda kadın ve erkek arasında sevgi ilişkileri düzenlemek zordu. Batı edebiyatında olduğu gibi evlilik öncesi dostluk, flört ya da sevişme olamazdı. Evlilik dışı kadın erkek ilişkisi için başlıca üç olanak vardı: Türk erkeği ya Rum, Ermeni, Fransız gibi başka dinden bir kadınla; ya fahişe olan bir Türk kadınıyla; ya da bir cariye ile sevişebilir, ilişki kurabilirdi. Bunun için, özellikle temiz bir aşkı konu edinmek isteyen yazar, cariyeye başvurmak zorundaydı (*İntibah, Felâtun Bey ile Rakım Efendi, Sergüzeşt* vb.).

Tanzimat romanının bir tema'sı da alafrangalıktı. Alafranga, Batılılaşmayı yüzeysel ve aşırı bir taklitçilik olarak anlayan, şıklığına çok düşkün, konuşurken Fransızca sözcükler paralayan ve Avrupalıya benzemeye özenen züppe adama denirdi. İlk kez Ahmet Midhat, *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* adlı romanında Felâtun Bey'i böyle bir züppe örneği olarak sunar. Sudan bir eğitim gören Felâtun Bey, babasından kalan mirası gösteriş uğrunda Beyoğlu eğlencelerinde aktrislerle yer bitirir. Ahmet Midhat, Felâtun'un alafrangalık merakıyla, cahilliğiyle, gülünç halleriyle alay eder, ama asıl eleştirmek istediği genç mirasyedilerin kendilerini kaptırdıkları bu alafranga tüketim tarzıdır. Başka romanlarında, hikâyelerinde de aynı tema'yı işler. Daha önceki halk hikâyelerinde de (özellikle meddah hikâyelerinde) mirasyedinin hovardalık ve israf sonucu yoksulluğa düşmesi gözde bir konuydu. Namık Kemal ve Nabizade Nâzım'da da aynı konu görülür. *İntibah*'taki Ali Bey ile *Zehra*'daki Suphi Bey servetlerini kadın ve içki âlemlerinde tüketip sefalete düşerler. Mirasyedi hovarda ile alafranga züppeyi aynı kişide birleştiren ve bu çarpık Batılılaşma örneğiyle ekonomi arasında bağ kuran ilk romancı ise Ahmet Midhat olmuştur. Ama bu züppe tipinin klasik örneği *Araba Sevdası*'ndaki Bihruz Bey'dir.

Bir paşanın oğlu olan Bihruz da yarımyamalak bir eğitim görmüş, şık giyinmeye, gezi yerlerinde arabasıyla gösteriş yapmaya meraklı mirasyedi bir züppedir. Ama Recaizade Ekrem bu tipin, Felâtun'a benzeyen bir örneğini vermekle kalmaz. Gerek Bihruz'un kişiliği, gerek kullandığı teknik ile Türk romanına önemli yenilikler getirir. Alafranga züppe olarak Bihruz'un özgün yanı, okuduğu Fransız romanlarının, duygusal romantik kahramanlarına öykünmesidir. Onun Batı taklitçiliğinin böyle ilginç bir boyutu vardır; ve Recaizade Ekrem sadece bu gülünç alafranga züppeyle değil, belli bir tür aşk edebiyatıyla da alay eder. Gerçi sözü edilen romanlar *Paul et Virginie, La Dame aux Camelias, Sous les Tilleuls, Manon Lescaut* gibi romantik Fransız romanlarıdır, ama yazarın, aşırı duygusal aşk tema'sını işleyen Türk romanlarını da hedef aldığı düşünülebilir. Recaizade Ekrem bir hayal dünyasında yaşayan Bihruz'un kişiliğini canlandırabilmek için onun iç dünyasına yönelmek zorundaydı. Oysa romanımızda kişilerin iç dünyasını sergileyebilecek teknikler hiç gelişmemişti. Recaziade iç konuşma ve bilinç akışı yöntemlerini kullandı. Karakter çizmek amacıyla iç konuşma ve bilinç akışını hemen hemen bütün roman boyunca sürekli bir biçimde kullanmak, o yıllarda henüz Avrupa'da bile başlamış değildi. Bundan

ötürü *Araba Sevdası*'nın yazarı, Türk romanına önemli bir adım attırmış oldu. Ne var ki yaptığı işin önemi farkedilmedi ve bu teknik bizde değil Batı'da geliştirildi.

Tanzimat romanının başlangıcından yirmi yıl kadar sonra, 1890'lı yıllarda yazmaya başlamış olan iki romancı üzerinde ayrıca durmak gerekir. Bunlardan biri, Tanzimat romanının birçok özelliklerini ve tema'larını 20. yy'da da sürdürmüş olan Hüseyin Rahmi Gürpınar'dır. Öteki, Türk romanında yeni bir başlangıç yapan ve bir bakıma Türk romanının babası sayılan Halit Ziya Uşaklıgil'dir. Hemen hemen aynı yıllarda doğup ölmüş, ama her bakımdan birbirinin karşıtı olan bu iki yazar ayrı nedenlerden ötürü önemlidirler.

• Hüseyin Rahmi Gürpınar (1864-1944): Romana Ahmet Midhat'ın izinde yürüyerek başlayan Gürpınar da romanı halkı eğitme yolunda araç olarak gören bir halk romancısıydı. Okurlarına Aydınlanma felsefesi doğrultusunda, akla ve bilime dayalı pozitvist bir zihniyet aşılamaya çalıştı. Gürpınar'ı Tanzimat yazarlarından ayıran özellik, politika, ahlâk ve din konularında çok daha köktenci fikirler beslemesiydi. Kendinden önce toplumsal sorunlara eğilenler, bazı geleneklerimizi ve kurumlarımızı eleştirenler olmuştu, ama toplumsal yapıyı ve düzeni sorgulayan çıkmamıştı. Ekonomik sömürü sorununu da Türk romanında ilk kez sözkonusu eden Gürpınar olmuştur. *Şıpsevdi*'de (1911) sermaye sahiplerinin çalıştırdıkları insanları sömürdüğünü ve zenginlerin bu serveti başkalarının hakkını çalarak yaptığını söyler. Daha sonraki birçok romanında da *(Hakka Sığındık, Can Pazarı, Utanmaz Adam, Dünyanın Mihveri Kadın mı Para mı?)* komünist görüşleri benimsemiş serserilere (okumuşlar bu haksız düzene çare bulana kadar koşulu ile) zenginleri soydurtur. Bu komünist hırsızları cezalandırmaz da, ama bunlar para sahibi olunca komünizmden vazgeçerler, çünkü Gürpınar'a göre insan yaradılıştan bencildir. Romanlarında rastladığımız komünizm ya da sosyalizm tema'sını, kuşkusuz, 1908'de II. Meşrutiyet ile gelen özgürlük havasında Türkiye'de başlayan sol akımlara ve yayınlara borçludur. Gürpınar'ın kadın hakları, evlenme ve aşk konusunda çok ileri ve aşırı görüşleri vardır. O da toplumdaki ahlâk anlayışının, geleneklerin, yasaların kadın erkek eşitliğine yer vermediğini bilir. Ama sevişerek evlenmenin de mutluluk getirmeye yetmeyeceği kanısındadır, çünkü ona göre aşk, temelde cinsel tutkudan ibarettir ve doyuma ulaşınca son bulur. Nitekim romanlarında bütün çiftler, sevişerek evlenenler dahil, bir süre sonra birbirlerini aldatırlar. Bundan ötürü Gürpınar, evlilik kurumuna kuşkuyla bakar ve serbest aşkın daha dürüst olup olmadığı sorusunu ortaya atacak kadar ileri gider. Dine gelince, bu konuda da halkın gözünü açmak ister. Bir yanda büyü, falcılık, bakıcılık gibi para çekmek için yapılan sahtekârlıkların içyüzünü sergiler, bir yandan da dinde, tevekkül, kısmet, alınyazısı gibi, haksızlık karşısında insanları boyun eğmeye götüren inançları çürütmeye çalışır. Gürpınar Tanzimat romanındaki tema'lardan alafranga tema'sını da yenileştirerek sürdürür. *Şıpsevdi*'deki Meftun gerçi Felâtun ve Bihruz gibi gülünç bir züppedir, ama onun alafrangalığı yalnızca gösteriş alafrangalığı değildir. Meftun'da alafrangalık, para kazanmak için gerekli bir zihniyet ve davranış biçimine dönüşür. Ticarette, para işlerinde namus kavramı önemini kaybeder. Daha sonra, 1920 yıllarında Peyami Safa ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun yapıtlarındaki alafranga züppeler bu konuda Meftun'u çok geride bırakacaklardır. Gürpınar her ne kadar Tanzimat romanındaki toplumsal eleştiriye ilginç bir yön verir ve yeni boyutlar kazandırırsa da, Türk edebiyatına romancı olarak katkısını burada aramamalıdır. O ilk defa olarak İstanbul'un mahalle ve konak yaşamını yapıtlarında canlandırmayı başarmış ve yıllar boyu halkı güldürebilmiş bir mizah yazarıdır. Ne var ki acele ve özensiz yazışı onu sanat açısından basitliğe sürüklemiş ve teknik bakımdan herhangi bir katkıda bulunmasını engellemiştir. Türk romanının sanat açısından kaydettiği ilerlemeyi gözlemlemek için Gürpınar'a değil, Halit Ziya Uşaklıgil'e bakmak gerekir.

HALİT ZİYA [UŞAKLIGİL] (1866-1945): Edebiyat-ı Cedide romancılarının en önemlisidir. Batı romanını inceledikten sonra yazdığı "Mai ve Siyah", "Aşk-ı Memnu", "Kırık Hayatlar" adlı romanları, Tanzimat dönemi romanının artık acemilikten kurtulmuş örnekleridir. Bunların en önemli özelliği, karakterle olay örgüsü arasındaki bağlantının ustaca kurulabilmesi ve toplumsal boyutun ön planda olmayışıdır.

Edebiyat-ı Cedide

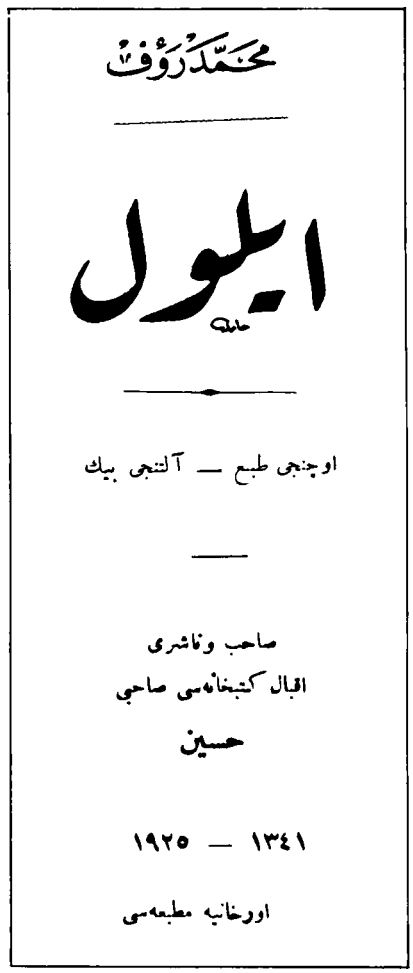
H.Z.Uşaklıgil'den önceki romancıların kanısınca sanatın işlevi eğlendirerek eğitmekti. Uşaklıgil'e göre ise sanat, sanat içindi. Katıldığı Edebiyat-ı Cedide topluluğu sanatı kendi başına bir değer sayıyor, halka değil, zevki incelmiş küçük bir aydın azınlığına seslenmesi gerektiğine inanıyordu. Bu yazarların ve şairlerin *Servet-i Fünun* dergisi etrafında toplanma ve dağılma tarihleri 1896-1901'dir, yani II. Abdülhamid idaresine rastlar. Bu dönemin özgürlük tanımayan baskısı, boğucu havası ve basına konan sansür yazarları karamsarlığa itmiş, toplumsal sorunlardan uzaklaştırmış ve tek değer olarak siyasal yanı olmayan sanatı bırakmıştı. Bu koşullar altında, bireyci bir yaklaşımla yüceltilen sanat ve "güzel", onların tek sığınağı ve tesellisi oldu. Edebiyat-ı Cedide yazarları Batı Edebiyatı'na Tanzimat yazarlarından daha da hayrandılar ve şiiri olsun romanı olsun Batı anlayışına uydurma çabasındaydılar. Bundan ötürü, romanı ilk deneyen yazarlarımız gibi geleneksel anlatı türünden yararlanmak yerine eskiye tamamıyla sırt çevirerek gerçek Batı romanını Türkçede yaratmaya giriştiler.

• Halit Ziya Uşaklıgil (1866-1945): Edebiyat-ı Cedide romancıları arasında gerçi Mehmet Rauf'u, Hüseyin Cahid'i ve Saffetî Ziya'yı da anmak gerekir, ama bunların hiçbiri Uşaklıgil'in düzeyinde yapıtlar vermiş değillerdir. Bundan ötürü, gerçek ilk Türk romanı olarak kabul edilen *Aşk-ı Memnu*'nun Türk roman tarihinde ayrı bir yeri ve önemi

vardır. Yirmi otuz yaşları arasında yazdığı gençlik romanlarında *(Nemide, Bir Ölünün Defteri, Ferdi ve Şürekâsı)* Uşaklıgil, çok genç insanların ölümle biten acıklı aşk öykülerini anlatır. Bunlar basit ve değersiz denemeler olmaktan öteye gitmez. Uşaklıgil bu sıralarda Batı romanını ciddiyetle incelemiş ve roman üzerine *Hikâye* (1889) adlı bir kitapçık yazmıştı. Bu incelemesinde Batı romanının önemli özelliklerini kavramış ve daha sonra yazdığı romanlarda bu bilgisini uygulamıştı. Bundan ötürü *Mai ve Siyah, Aşk-ı Memnu* ve *Kırık Hayatlar*, Tanzimat romanının acemiliklerinden kurtulmuş yapıtlardır. Uşaklıgil romancılığının zirvesine, tekniğine büyük özen gösterdiği *Aşk-ı Memnu* ile ulaşır. Tanzimat romanında aksayan karakter ve olay ilişkisini bu romanda çözümlemiş olarak buluruz. Uşaklıgil karakter ve olay örgüsü arasındaki bağın önemini kavramıştı. Olaylara yol açan kişilikler olacaktı ve roman kişileri de olayların etkisine göre gelişecekti. Tanzimat romanında kişilikler olaylara yön vermekte o kadar fazla rol oynamaz, ne de olaylar onların ruhsal gelişmelerini etkiler. *Aşk-ı Memnu*'da dört beş kişiyi bir yalıda toplayan yazarı ilgilendiren sorun, farklı kişilikleri olan bu insanların bir arada yaşadıklarında nasıl davranacakları ve olayların ne yolda gelişeceğidir. Görürüz ki, genç Bihter, yaşlı kocası Adnan Bey ve Adnan Bey'in yeğeni çapkın Behlül arasındaki ilişkiler âdeta matematiksel bir zorunlulukla trajik bir sonuca doğru yürür. Romana bu yaklaşım, psikolojiye ve ruh çözümlemelerine ağırlık vermeyi, kişilerin iç dünyasına yönelmeyi gerektirir. Yazar, Bihter'in kocasına sadık kalma kararına rağmen yasak bir aşka sürüklenişinin psikolojik ve biyolojik nedenlerini açıklarken doğalcı roman anlayışına çok yaklaşır. Genç kadının Behlül'e direnememesinin nedeni, içinde bulunduğu koşullar ve kalıtımdır. Çünkü Bihter, vaktiyle kocasını aldatmış, erkeklere karşı zayıf bir kadının kızıdır. Anasına çekmiş olduğu için yaradılışında var olan bu eğilim, yaşlı kocasının karşılayamadığı sevmek ve sevilmek ihtiyacıyla birleşince Bihter için bir çeşit alınyazısı olur.

Türk edebiyatında toplumsal sorunlara sırt çevirerek bireyler arası yoğun ilişkiler üzerinde duran bu tür romanı Uşaklıgil'in etkisinde kalan Mehmed Rauf da yazmıştı. *Eylül* (1900), yine evlilik dışı bir sevginin genç bir erkekle kadın üzerindeki etkilerini konu edinir. Bundan ötürü kişilerin iç dünyasını ruhsal çözümlemelerle araştıran, psikolojiye ağırlık veren bir romandır.

MEHMED RAUF (1875-1931): En başarılı romanı, "Eylül"dür. Sonradan birçok hikâye ve roman yazmışsa da, evlilik dışı bir sevginin genç bir erkekle bir kadın üzerindeki etkilerini konu edinen bu psikoloji romanında ulaştığı başarıyı öteki eserlerinde gösterememiştir. Sağda "Eylül"ün üçüncü baskısının kapağı.



Fecr-i Âtî Dönemi

Celal Sahir, Cemil Süleyman, Hamdullah Suphi gibi yazar ve şairlerin oluşturduğu Fecr-i Âtî topluluğu (1901-1911) romanda önemli bir yapıt verebilmiş değildir. Edebiyat-ı Cedidecilerin sanat için sanat ilkesine bel bağlamaları, dönemlerindeki baskı rejimi düşünülürse yadırganmayabilirdi. Ama böyle bir özrü olmadığı halde Fecr-i Âtî de sanat için sanat görüşünü savunmaya devam ediyordu. Oysa Meşrutiyet İstanbul'u çeşitli politik görüşlerle kaynaşıyor, bunları dile getiren gazete ve dergiler birbirini izliyordu. Bu ara imparatorluğun çöküşüne de tanık olunurken edebiyatta sanat için sanat görüşünü savunmak ve bireysel sorunlarla, aşk serüvenleriyle yetinmek olanaksızdı. Nitekim Yakup Kadri Karaosmanoğlu, başlangıçta topluluğa katılmışken sonradan yanıldıkları kanısına vararak sanatın toplum için olduğu görüşüne döndü ve Fecr-i Âtî topluluğundan ayrıldı.

Millî Edebiyat Dönemi

Cumhuriyet'in ilanından önceki bu son dönem (1911-1923), milliyetçilik duygularının ve Türkçülük ideolojisinin güç kazandığı bir dönemdir. İmparatorluğun yavaş yavaş çökmekte ve parçalanmakta olduğunu gören Osmanlı aydınları Tanzimattan bu yana çöküşü durdurmak için Batıcılık, İslâmcılık, Osmanlıcılık akımlarını çare olarak düşünmüş ve ortaya atmışlardı. Ancak II. Meşrutiyet'ten sonra milliyetçilik bilincinin doğmasıyla Türkçülük de gündeme geldi. Ziya Gökalp'in ideologluğunu yaptığı bu akımın edebiyatta önderliğini 1911'de yayımlanmaya başlanan *Genç Kalemler* dergisi üstlenmişti. Bu derginin etrafından toplanmış olan Ömer Seyfeddin, Ali Canib ve başka daha bazı yazar ve şairler Türk dilini sadeleştirme ve edebiyatı halka götürme çabasındaydılar. Bu şekilde gelişen Millî Edebiyat döneminde yazarlar, Edebiyat-ı Cedide ve Fecr-i Âtî'de olduğu

gibi bireysel sorunlara değil, toplumsal sorunlara, ülke gerçeklerine, millî davalara yönelir ve sade bir Türkçeyle halka seslenen yapıtlar verirler.

Ne var ki, büyük kısmı savaş yıllarına düşen bu dönemde -H.E.Adıvar hariç- ünlü romancı yoktur denebilir. Çünkü bu yıllarda bir iki roman yazmış olan romancılar arasında ünlü olanlar varsa da bunların en önemli yapıtları Cumhuriyet'in ilanından sonraki yıllara düşer.

• Halide Edib Adıvar (1882-1964): Romanlarının birçoğunu bu dönemde yazmış olan H.E.Adıvar'ın bir romancı olarak gösterdiği gelişmede, sözünü ettiğimiz, bireysel sorunlardan toplumsal sorunlara geçişin somut bir örneği gözlemlenir. *Raik'in Annesi* (1909), *Seviye Talip* (1910), *Handan* (1912) ve *Son Eseri* (1913), *Aşk-ı Memnu*'un çizgisini sürdürür. Bunlar da birkaç kişi arasında kurulan duygusal ilişkilerin gelişimini sergileyen bireysel ve psikolojik aşk romanlarıdır. Hepsi yine yasak aşkı konu edinirler. Adıvar bu romanlarında yarattığı kadın kahramanlarıyla Türk romanına yeni bir kadın tipi getirmiştir. Sıradan insanlar değildir bunlar; güçlü bir kişilikleri vardır, Batı terbiyesi almış, dil bilen, kültürlü, resim ya da müzik gibi bir sanat kolunda yetenek sahibi, çekici kadınlardır.

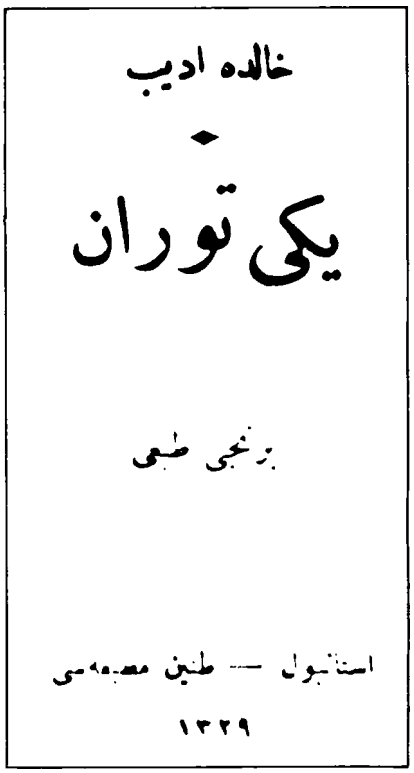
Adıvar'dan önceki yazarlar Batılılaşmış ideal Türk kadını tipini çizmiş değillerdi. Uşaklıgil'in Bihter'i de Neyyir'i de namuslarını koruyamamış kadınlardı. Gürpınar'ın serbest aşkı savunan ileri fikirli genç kızları ise okurun gözünde ahlâksız yaratıklardı. Kadın Batılılaşınca yolunu şaşırıyor, "iffet"ini koruyamıyordu. Beri yandan Osmanlı-İslâm geleneklerine göre yetişmiş basit ve cahil kadın geri kalmış bir uygarlığın simgesi gibiydi. Adıvar işte bu duruma bir çözüm getirmiş oldu. Çünkü onun ideal kahramanları hem Batı kültürüyle yetişmiş serbest fikirli kadınlardı, hem de kendi köklerine bağlı ve namus konusunda çok titizdiler. Denebilir ki, Adıvar'ın yarattığı bu kadın imgesi Türk aydınlarının bir özlemine cevap verdiği için önemliydi. Romanlarda bu kadını yakından tanıma fırsatı bulan bir erkek ona âşık olur. Bu sevgi karşılıklıdır, ama taraflardan biri evli olduğu için, durum, kişilerde, romanın moral sorununu oluşturan bir iç çatışmaya yol açar ve yapıt ya kadının ya da erkeğin ölümüyle biter. Görüldüğü gibi Edebiyat-ı Cedide ve Fecr-i Âtî'nin sanat için sanat ilkesine uyan bu yapıtlarda ele alınan sorun bireysel bir ahlâk sorunudur. Ne var ki, Adıvar bu romanları yazdığı yıllarda Türkçülük akımıyla da ilgileniyordu. Nitekim *Yeni Turan*'da (1912) bireysel sorunlardan siyasal ve toplumsal sorunlara geçer. Düşlenen yeni Türkiye'yi kuracak ülkücü gençlerin nasıl yetiştirileceği ve nasıl bir ülkü besleyecekleri hakkındaki görüşlerini dile getirir. Roman *Yeni Turan* adını taşırsa da Turancılıkla bir ilgisi yoktur. Bağımsızlık Savaşı doğal olarak Türk Edebiyatında şiir, tiyatro, hikâye ve roman türlerinde çok işlenmiş bir konudur. Adıvar da savaş sırasında Anadolu'da tanık olduğu kahramanlıkları, direnişleri, ihanetleri *Ateşten Gömlek* (1922) ve *Vurun Kahpeye* (1923) romanlarında anlatırken yine ülkenin durumuna ve sorunlarına ağırlık verir. Bununla birlikte kadın haklarının savunucusu olarak dergilerde yazılar yazmış olan Adıvar'ın ilk romanlarındaki Batı kültürüyle yetişmiş serbest fikirli kadın tipi *Yeni Turan, Ateşten Gömlek* ve *Vurun Kahpeye* romanlarında da yerini korur. Ancak şimdi bu kadın kahramanın meziyetleri ve üstün kişiliği, yurduna olan sevgisinde ve hizmetlerinde belirir daha çok. Daha sonra *Sinekli Bakkal*'da (1936) aşk ikinci plana atılacak, siyasal, toplumsal ve dinsel sorunlar romanın temel temalarını oluşturacaktır.

Gerçekte Cumhuriyet yazarı oldukları halde ilk romanlarını Millî Edebiyat döneminde yazmış olan Peyami Safa ve Y.K.Karaosmanoğlu'nun bir iki yapıtına burda değinmek yerinde olacaktır. Bu iki yazar da Batı-Doğu sorununa eğilirken Tanzimat romanındaki "alafranga" tema'sını yeniden yorumlar ve değerlendirirler. Bağımsızlık Savaşı yıllarında geçen *Sözde Kızlar*'da (1922) Peyami Safa, Şişli'de oturan ve İstanbul yakasını pek bilmeyen bir aileyi ve onların dostlarını, alafranga zümrenin kokuşmuşluğunu sergilemek için romanın merkezi yapar. Bunlar para ve zevk için yaşarlar; ahlâk kuralları tanımazlar, yurt sevgisi nedir bilmezler. Köklerinden kopmuş, değerlerini şaşırmış insanlardır. *Mahşer*'de (1923) Peyami Safa, Batılılaşmış zümrenin I. Dünya Savaşı sırasında ticaret alanındaki dalaverelerini, yolsuzluklarını ve karaborsacılıklarını vurgular. Tanzimat'taki alafranga züppe servet yapmaz, akılsızca servetini yer. Peyami Safa'nın alafranga züppeleri ise paraya tapar ve servet yaparlar. Yazar bu Batılılaşmış zümrenin karşısına, geleneklerine ve Osmanlı-İslâm değerlerine bağlı bir zümre koyar. Bunlar paraya değil manevî değerlere kıymet verirler. Bundan ötürü Peyami Safa'nın Doğu-Batı sorununa bakışında temel karşıtlık madde ve ruh karşıtlığına indirgenebilir.

Başta Fecr-i Âtî grubuna katılan ve sanatın "şahsî ve muhterem" olduğuna inanan Y.K.Karaosmanoğlu, Balkan Harbi'ni izleyen yıllarda yavaş yavaş bu inancını değiştirmiş ve sanatın her şeyde önce "bir cemiyetin, bir milletin malı" olduğu görüşüne varmıştı. *Kiralık Konak*'ta (1922) yine karşıt iki zümre buluruz: Bir yanda yalnızca kendini ve kişisel çıkarını düşünen aşırı Batılılaşmış ya da çürümüş eski kafalılar vardır, bir yanda da yalnızca ulusunu düşünen ve onun için cephede savaşan yurtseverler. Karaosmanoğlu'nda temel karşıtlık bireycilik ile milliyetçilik arasındadır. Böylece Tanzimat romanının gülünç, budala züppeleri, 1920'lerin romanında becerikli, çıkarcı ve işbirlikçi Batı hayranlarına dönüşürler.

Genel Değerlendirme

İncelediğimiz elli yıllık süre içindeki yapıtlara bakınca Türk romanının iki çizgi üzerinde geliştiği gözlemlenir. Birinci çizgiyi toplumsal sorunlara eğilen romanlar, ikinciyi bireye ve bireysel ilişki ve sorunlara eğilen romanlar oluşturur. Toplumsal sorunların temelinde Batılılaşma yattığı için birinci çizgideki yazarlarımız ya Batı uygarlığına ters düşen gelenekleri, kurumları, örfleri eleştiriyor, ya Batı ve Doğu değerlerini karşılaştırıyor, ya bunların arasında bir bireşim arıyor, ya da yanlış Batılılaşmayla alay ediyorlardı. Ne var ki, yazarlarımızın bu sanat türünde henüz acemi olmaları, kafalarındaki düşüncenin romanın kurgusunu ve kişilerini peşinen belirlemede fazla etkili olmasına yol açıyordu. Yazar romana belli bir görüşle başlıyor, sonra bu soyut fikri somutlaştıracak, örneklendirecek olaylar tasarlıyordu. *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* bunun açık ve aşırı bir örneğidir. Ahmet Midhat Batılılaşmayı doğru ve yanlış anlamış iki kişi arasındaki farkları çarpıcı bir şekilde belirtmek amacıyla başlar romana. Onların farklı davranışlarını karşılaştırmamıza yarayacak birtakım olaylar icadeder ve bu olayları gelişigüzel bir biçimde sıralar.



HALİDE EDİB [ADIVAR] (1882-1964): *Milliyetçilik ve Türkçülük akımlarının geçerlik kazandığı "Millî Edebiyat" döneminde roman yazmaya başlamıştır. Batı kültürüyle yetişmiş, serbest fikirli, ama kendi köklerine bağlı kadın tipleriyle romana bir yenilik getirirken "bireysel ahlâk" sorununu ön plana almaktadır. Ayrıca Türkçülük akımıyla da ilgilenerek geleceğin ülkücü gençlerinin yetişmesi konusundaki görüşlerini yansıtır. Daha sonraları Kurtuluş Savaşı'nı ve siyasal, toplumsal, dinsel sorunları ele alan romanlar yazmıştır. Üstte: "Yeni Turan" adlı romanının kapağı.*

Diğer yazarlarda da rastlarız bu tutuma. Romanın ögelerini romanın bildirisine hizmet amacıyla kullanırlar, ama *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'de olduğu kadar açık ve acemice bir şekilde değil.

Belli bir görüşten hareket etmek, birinci çizgideki romanın kişilerini de belirler az çok. Yazar Batılılaşmayla ilgili bir şeyler söylemek istediği için karakterlerini toplumda örnekleri olan ve o sorunu anlatmaya yarayacak kişilerden seçer. Yani sosyal tiplere yönelir. Karaktere bu yaklaşım, onun bir birey olarak kendine özgü yönünü değil, romanı anlamlandırmaya yarayacak temsil edici yönünü vurgulamaya iter yazarı. Bu tipler çeşitli konulardaki (aşk konusu, para konusu, yurtseverlik konusu, vb.) davranışlarında kendilerine yüklenmiş işleve göre hareket ederler; çünkü özellikleri, okurca da peşinen bilinen sosyal bir tipin özellikleridir. Felâtun ya da Bihruz toplumda mevcut alafrangalara örnektir ve okur onlara bakarak Batılılaşmayla ilgili bir anlam çıkarır yapıttan.

H.Z. Uşaklıgil, Mehmed Rauf ve H.E.Adıvar (ilk romanlarından ötürü) gibi yazarların oluşturduğu ikinci çizginin özellikleri başkadır. Bu yazarlara göre romanın işlevi bir bildiri iletmek, eğitmek olmadığı için yapıta belli soyut bir görüşü somutlaştırmak amacıyla başlamazlar. Bireysel ilişkilerin öyküsünü yazmak istediklerinden romana egemen olan karakterlerin kişilikleridir. Olaylara yön veren de bu kişiliklerdir. Bu durumda yazar karakteri bir tip olarak değil bir birey olarak yaratmaya çalışır. Ancak şunu da söylemek gerekir ki, bu romanların kahramanları toplum içinde değil, toplumdan az çok tecrit edilmiş olarak kendi aralarında yaşadıklarından toplumsal köklerinden kopmuş izlenimini verirler ve roman yerli bir ortamdan ve havadan yoksun kalır.

Ele aldığımız elli yıllık dönem içinde Batı ölçütleriyle büyük sayılabilecek bir roman yazıldığı söylenemez. Nedenle-

YAKUP KADRİ [KARAOSMANOĞLU] (1889-1974): Fecr-i Âti grubu içinde yer alarak sanatın "şahsî ve muhterem" olduğu inancını benimsemiş olan Yakup Kadri, sonradan sanatın "bir cemiyetin, bir milletin malı" olduğu görüşüne ulaşır. Toplumsal dönüşümleri çeşitli boyutlarıyla yansıtırken psikolojik boyutu da gözardı etmez.

ri de karmaşık ve çeşitlidir kuşkusuz. Bunlardan biri, Türk yazarlarının romanla yeni tanışmış olmaları ve bir hazırlık birikiminden yoksun olmalarıdır. Batı romancılarının arkasında büyük bir birikim vardı. Eposlar, Yunan romansları, Ortaçağ şövalye edebiyatı, masallar, pikaresk hikâye, deneme gibi edebiyat türlerinin dışında, tarih, seyahatname, biyografi, otobiyografi ve anı gibi değişik alanlarda yazılar da romana bir hazırlık yerine geçmiştir. Türk yazarları ise, böyle zengin bir birikime sahip değildi ve Batı'dan aldıkları romanı taklit etmekle yetinmek zorunday-dılar.□

Tanzimat Romanında Yazar ve Metni

JALE PARLA

Osmanlı hayatına roman 19. yy'ın son otuz yılında, 1870-1900 arasında girdi. Roman kuramcılarına göre, romanın doğuşu Batı'nın burjuvalaşmasıyla eşzamanlıdır ve yeni bir ideolojinin (liberalizmin) ve yeni bir epistemolojinin (pozitivizmin) ögelerini yansıtır. Ayrıca, roman türünün, belki de diğer bütün edebî türlerden daha fazla, döneminin ikonoklastik gerilimlerini taşıdığı kabul edilir. Ne var ki, burjuvalaşma şartlarının yokluğunda ortaya çıkan ve hızlı bir kültürel değişim süreci içinde farklı bir düzeydeki gerilimleri ve anakronizmleri sergileyen bir başka roman türü bu kuramsal incelemelere konu olmamıştır. Türk romanının ait olduğu işte bu Üçüncü Dünya roman türüdür. Türk romanı, bütün Üçüncü Dünya romanı gibi burjuva ve liberal olmayan köklerden doğmuştur, ancak o köklerin ikonoklastik ve ikonoplastik tavrını somut olarak sergilemektedir. Bu somutluk ise genel olarak romanın tarihsel doğuş ve gelişim koşulları içinde tanımlanması gereken bir olgudur.

1872 yılında ilk Türk romanı, Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-i Talât ve Fıtnat*'ı yayımlandı. Bunu Ahmet Midhat'ın *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'si (1875) ile Namık Kemal'in *İntibah*'ı (1876) izledi. Üzerinden yalnızca otuz üç yıl geçmiş olan Tanzimat Fermanı (1839), Batılılaşmaya yönelik bir dizi ilkeye meşruluk kazandıran bir belgeydi. Sultan Abdülmecid bir fermanla, o zamana kadar yalnızca yabancı ve hatta kâfir değil aynı zamanda kuşkulu ve düşman sayılan bir kültür ve medeniyet alanına yönelme gereğini açıkça teslim ediyordu. Diğer bir deyişle, coşkulu bir yenileşme girişimi görüntüsünün arkasında uğursuz bir yenilmişlik ve yabancılaşma duygusu da yatıyordu.

Osmanlı'da ilk romanlar, yenilikçi seçkinlerin çabalarını sentez yapmaya yönelttikleri bir dönemde yazıldı. Bu yazarlar, Batı ve Doğu'nun en iyi yanlarından bir bireşim ortaya çıkarılabileceği konusunda ortak bir tavır içindeydiler. "En iyi" geleneksel kültürel normlar çerçevesinde tanımlanıyor; İmparatorluğun ahlâk, felsefe ve hukuk alanındaki dinî temellerinin pekiştirilmesi ve Batı'dan yalnızca teknik gelişmelerin alınması olarak kabul ediliyordu. Ancak, Tanpınar'dan Berkes'e kadar birçok Tanzimat tarihçisi, ikilemler içinde bocalayan bu kültürel değişim sürecinde, bu bireşimci çabaların büyük ölçüde sonuçsuz kaldığını düşünmektedir.

Roman da, Osmanlı Edebiyatı'na kolayca sokulabilecek zararsız bir "teknik" olarak görülmekteydi. Romanın toplum hayatıyla yakın bağları ve toplum tarihinin tutanağı olma değeri, hepsi de yenilikçi ve siyasal yanları güçlü olan ilk romancılar tarafından iyice anlaşılmıştı. Yine de, Türk romanı ortaya Batı'daki doğuşuna ortam oluşturan koşullardan çok daha değişik bir çevrede çıktı.

Türk romanı "camiacı" bir kültür içinde beslenen idealist bir dünya görüşünün ve bilgi kuramının ürünü olarak doğdu. Batılılaşma süreci içinde benimsenen diğer kurumların yanı sıra, ilkin bir öykünme biçiminde yaratıldı. Romancı, bir reformcu ve yenilikçi olarak tavır aldı. Konumu ve görev duygusu onun kendisine hayli vesayetçi bir rol yakıştırmasına neden oldu. Oysa, örnek aldığı Batı romanı romancıya yaşamın nesnel bir anlatımını verme görevini yüklüyordu. Dolayısıyla ilk Türk romancıları, kendilerini, ödünç alınmış bir bilgi kuramıyla (ampirist pozitivizm) yerel kültürel mirasları olan "apriorici idealizm"in kesiştiği bir noktada buldular. Bunun içindir ki ilk Türk romanları çatışan anlatı biçimleri ve çelişkili edebî üslupların sürekli gerilim içinde bulunduğu bir alan haline geldi. Romanlarda aynı paragraf içinde anlatı tutarlılığı çözüldü; yazarın olayları ve kişileri Batı'daki örneklerinde olduğu gibi nesnellikle verme çabalarıyla, kendi kültüründeki apriorici, idealist ve "camiacı" hükümler ve üslup arasında "metin" sıkıştı kaldı. Türk romanı bu çıkmazı nesnelleştirerek aşma çaresini parodi ve hiciv türünde bulana kadar (ki bu 1889'da Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası* ile gerçekleşti), okuyucunun yorumunu hayli zorlayan bir tutarsızlık ürünü olarak kaldı.

Epistemolojik Anarşi

İlk Türk romanlarının yazıldığı arayış ve bunalım dönemi yalnızca yukarıdaki ikilemler, ya da çözümsüz gerilimlerle açıklanamaz. Kaldı ki bunlar genellikle yaratıcılığı engelleyen değil kamçılayan etkenlerdir. Bocalamanın asıl nedeni, Türk romanının gelişimini köstekleyen bir epistemolojik anarşiden kaynaklanıyordu.

Türk romanının ortaya çıktığı sıralarda, egemen bilgi kuramında bir değişme ya da zayıflama olmamış, buna karşılık başta mutlak hükümdarın geleneksel kudreti olmak üzere Osmanlı kurumlarında bir yenileşme ve geleneksel meşruiyet ilkelerinden bir uzaklaşma olmuştu. Başka bir deyişle, Osmanlı'nın kültür normları sisteminde, bu normların mutlaklığını destekleyegelen kurumsal otorite zaafa düşmüştü. Bu zamana kadar metinlerin arkasındaki mutlak epistemoloji, Kur'an'a olan sarsılmaz bir inanç, Aristocu tümdengelimci mantığın üstünlüğü, iyiyle kötünün birbirinden kesin olarak ayrıldığı bir dünya görüşü, gizemci bir gelenekten kaynaklanan soyut bir idealizm ile Şeriat ve Fıkıh'a dayanan bir hukuk sistemine olan inançtan oluşuyordu. Nitekim, ilk dönem (1836-1876) Osmanlı yenilikçilerinin en önde gelenleri bile bu ilkelerden en ufak bir ödün verilmesini olanaklı görmüyorlardı. Ama, bizzat Padişah'ın ve önde gelen siyasal kurumların geleneksel epistemolojiyi eskisi gibi himaye edecek yerde Batı kural ve kurumlarına yenilmiş olmaları ilk romancıların işini çok güçleştiriyor, bir bakıma onları ve metinlerini "baba otoritesi"nin koruyuculuğundan yoksun bırakmış oluyordu. Doğulu olmaktan Batılı olmaya doğru tam bir dönüşüm geçiremeyen Osmanlı kültürü bütünüyle bir boşluk içindeydi; artık mutlakçı ve ataerkil bir sultanın otoritesine de sığınamayan mutlakçı bir kültür hâlâ ayakta durmaya çalışıyordu.

Bu buhran ilk beş Türk romanında kaçınılmaz biçimde ifade buldu. Bu romanların hepsi yetim kalmış bir kahramanın hikâyesiyle başlar ve kahramanın bütün ailesiyle birlikte çöküşünü anlatır. Namık Kemal'in *İntibah*'ının ve Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'nın kahramanları babasızdırlar ve kadın yüzünden felâkete sürüklenirler. Ahmet Midhat'ın *Felâtun Bey ile Rakım Efendi*'sinde ve *Araba Sevdası*'nda kadın motifi alafranga züppelikle birleşir. Her ne kadar Felâtun Bey'in babası hayattaysa da alafrangalığa özentisi yüzünden yanlış bir rehberdir, yani Felâtun Bey sembolik anlamda babasızdır.

Bu nokta, Batı romanının doğuşuyla karşılaştırıldığında, önem kazanmaktadır. Batı romanı, kahramanın "yoksulluktan varsıllığa" ulaşışını, gerçek veya düşsel "büyük umutlar"ını ya da beraberinde maddi refah getiren ahlâkî yükselişini anlatır. İlk bakışta yetim kalmış bu genç kahramanlar pikareskin ya da klasik Batı romanının yetim kahramanlarıyla aynı kaderi paylaşırlar; ancak yetimliğin anlamı iki türde tümüyle farklıdır. Batı romanındaki babasız kahraman Batı'da ortaya çıkan yeni bireyin ve onun geleneksel değer yargılarından ve yaşam biçimlerinden bağımsızlığı ve özgürlüğü konusundaki ikonoklastik inancı temsil ederken, ilk Türk romanlarındaki "babasız" kahraman köksüz kalmışlığın korku ve ürküntüsünü simgeler. Denetleyici bir üstbenin kaybolması, geleneksel norm ve değerlerin koruyucusu olan ataerkil aile reisinin ölmesi, Batılılaşmaya karşın kutsallığını hâlâ korumaya çalışan mutlakçı dünya görüşünün ve onun dayandığı normların tehdide uğraması, bütün bunların yol açtığı korkutucu ve ürkünç ruh hali, Batı'nın kültürel öge ve kurumlarıyla Doğu'nunkilerin kaçınılmaz bireşimi için ödenmesi gerekli bir bedeldi. Batı romanının babanın ölümüyle rahatlamasına karşılık, Türk romanı mateme boğulur.

Masal Ögeleri ve Soyutlamalar

1870'lerdeki Osmanlı yenilikçilerinin roman yazma gerekçesini oluşturan alegorinin anlamı şudur: Gerçek evrenseldir ve çıplaklığı içinde mutlaktır. Tektir, değişmezdir, herkes için aynıdır. Herkesce de böyle kabul edilmelidir. Ancak, kimi zaman anlaşılması zordur; çoğu zaman da kabul edilmesi daha da güçtür. Bunun içindir ki, masal ögeleriyle zenginleştirilerek anlatılması gerekir. Romancı hem yorumcudur, hem de gerçeği süsleyendir, masal ögeleriyle süslenmiş gerçeğin bilgesidir. Böylece tanımlarından birini verdiğimiz alegori, gerçekten de ilk Türk romanının ve belki de Doğu romanının, üzerinde kurulduğu eksendir. Nedenler, sosyolojik ve epistemolojik olmakla birlikte bu türün ilk yazarları metinlerini alegori değil roman olarak tanımlamışlar, bu da anlatıda çeşitli tutarsızlıklara yol açmıştır. Namık Kemal'in *İntibah*'ı, bu bakımdan iyi bir örnek oluşturur.

İlk Türk romancıları dünyevi ve bireyci bir tür olan ve bireyselleştirilmiş bir dünyayı anlatan roman türünü benimserken, onu yenilikçi ve çağdaş saydıkları yaklaşımlarına sığdırabilmek ve uydurabilmek için bilinçli bir "anlatı" politikası kurmak zorunluluğunu duymuşlar; romanı, dünyevi bir dille, akılcı terimlerle, görünüşte alelade olayları anlatan ve fakat mutlak gerçeği veren mutlak bir metin olarak görmüşlerdir. Diğer bir deyişle idealist bir içeriği gerçekçi bir biçim içinde *sunmaya* çalışmışlardır. Önsözlerinde sık sık belirttikleri üzere çıkış noktaları kalb-i insaniyet, tabiat-ı beşer, ahlâk-ı beşer, havass-ı beşer gibi soyutlamalar olmuştur. Roman sanatınınsa bunlardan bireysele ve tikele giden çıkarsamalar yapmak olduğuna inanmışlardır.

İç Monologlar, Yorumlar, Deneysellik Çabası

İlk Türk romanlarında diyalog yönteminin az kullanılması, sunucu anlatımın yeğlenmesiyle yakından ilgilidir. Anlatım daha çok kişilerin düşüncelerinin aktarılışı ve yer yer de iç monoloğa dayandırılmıştır. Öyle ki, Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'nda (1889) iç monolog ve hatta bilinç akımı yöntemi Avrupa'daki ilk örneği *Les Lauriers sont coupé*'den önce yetkinlikle kullanılmıştır. Bu yöntemle betimlemelere yeni imgeler ve kalıplar sokulmaya çalışılmıştır. "Çağdaşlık" adına yapılan bazı betimlemelerde sık sık abese yaklaşılmıştır. Ali Bey'in ruh halini anlatan *İntibah*'taki şu paragraf, yalnızca bir örnektir:

*"Vaktaki uyku zamanı gelip de bey kendi odasında tenha kalınca vücudundaki kan seyyale-i berkiye (*elektrik akımı*) sürâtiyle harekete başladı. Gûya her damarı bir telgraf teli idi ki beynine dokunan cihetten yıldırımlar saçılırdı."*

Bu paragrafın yazarı Namık Kemal değil Ahmet Midhat olsaydı, romancı daha da ileri gidecek ve okuyucuyu elektriğin keşfi, telgrafın icadı ve bu ikisinin uygarlığın ilerlemesindeki katkılarını anlatan uzun bir nutuk dinlemek zorunda bırakacaktı.

İlk Türk romanlarında nasıl dramatik anlatım ender kullanılıyorsa ve kullanıldığı zaman bile doğru yorumu vermek isteyen yazarın müdahalesiyle birlikte gidiyorsa, kişileştirmeler de tümüyle davranışçı olmayan bir açıdan yapılır. Yazar kahramanları hareketleriyle ve konuşmalarıyla çizeceğine, sürekli olarak onların düşüncelerini ve ruh hallerini çözümler ve değerlendirir. Kişiler durağandır. Kişiliklerin biçimlenmesinde doğa, toplumsal koşullardan önce gelir; geleneksel ve toplumsal değer yargıları bireysel seçimlerden ağır basar. Bir karakterin "doğuştan" iyi olduğu durumlarda onun doğal erdemleri toplumsal değer ölçüleriy-

le uyum halindedir. Onun içindir ki yazarlar iyi bir karaktere kötü bir adım attırmakta güçlük çekerler.

İlk romancılar fiziksel uyarı ve tepkilere, karakterleri hareket halinde göstermekten daha da büyük bir güvensizlik içindedirler. Soğuk, açlık, fiziksel acıya yenilmek ve rahata düşkün olmak, bu tür aşağılık duyumsal uyarıların üstüne çıkamayan kötü karakterlere özgüdür. Sözgelimi *İntibah*'ın son sahnesinde Namık Kemal, katilin Ali Bey yerine yanlışlıkla Dilaşub'u bıçaklaması için bir bahane bulmak zorundadır. Böylelikle Ali Bey'in jandarmaya haber vermek üzere aceleyle çıkarken odada bıraktığı paltosunu Dilaşub'a giydirir ve Dilaşub'un âşığı tehlikedeyken ısınma gereksinimi duyuşuna çok uzun bir açıklama getirmekten kendini alamaz.

1881 yılında Namık Kemal, Ernest Renan'a karşı *Renan Müdafaanamesi*'ni yazdı. Ernest Renan kutsal kitapların da bilimsel ve pozitivist bir gözle okunacağını ileri süren bir Fransız yazar ve düşünürdü. Bununla da kalmayıp 1873 yılı dolayında İslâmiyet'in "maarife" ve "terakkiye" engel olduğuna dair bir konferans vermişti. Namık Kemal, *Renan Müdafaanamesi*'nde kendi düşünce sistemi içinde Batılılaşmanın sınırlarını belirledi: Mutlak bir metin olan Kur'an'ın bilimselliği hiçbir bilimsel yöntemle sınanamayacağı gibi, İslâmiyet bilimsel ilerlemeye de engel değildi.

1887 yılında Tanzimat'ta ampirizm ve pozitivizmin öncülerinden Zola hayranı ve tanrıtanımaz Beşir Fuad, damarlarını keserek intihar etti ve ölüme yaklaştıkça vücudunun gösterdiği tepkileri deney yapan bir bilim adamı titizliğiyle not etti. Vücudunu da Tıp Fakültesi'ne bağışladı. Beşir Fuad'ın bu davranışı belki de ilk deneysel "metni" yaratma çabasının dramı, "babaya isyan"ın ileriye götürülmüş bir jestiydi. Bu olayla *Renan Müdafaanamesi* arasında yalnızca altı yıl olduğunu hatırlarsak, Tanzimat'ta gerçekten de hızlı bir değişim süreci yaşandığını teslim etmek zorunda kalırız.□

KAYNAKÇA

□ Ahmet Meliha, *Namık Kemal*, 1934
□ AKIMSAR Besim, *Namık Kemal*, İzmir, 1961
□ AKÜN Ömer Faruk, Namık Kemal Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*.
□ Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 1930
□ BELGE Murat, "Namık Kemal: Aşk ve Evlilik Üzerine" *Halkın Dostları*, sayı 1, Mart 1970, s.1-4
□ BERKES Niyazi, "Namık Kemal ve Laiklik" *Siyasi İlimler Mecmuası* s. 118, 1941
□ BEYATLI Yahya Kemal, "Namık Kemal", *Tarih Boyunca Güzel Yazılar*, İstanbul, 1947, s. 41-47
□ BOLAYIR Ali Ekrem, *Makalat-ı Siyasiye ve Edebiye*, Külliyat-ı Kemal dizisi.
□ BONELLİ L., "Della Lingua e Litteratura Turca Contemporena" Atti del Riv. İnst. Veneto di Scienze, 1891, s. 1445-1471
□ BONELLİ L., *La Moderno Litteratura Ottomana*, Napoli, 1904
□ BONELLİ L., "Kemal, Mehmet Namık", *Encyclopedia Italiana*, XX, 1938, s. 157
□ DİNO Güzin, *Türk Romanının Doğuşu*, İstanbul, 1978
□ DİZDAROĞLU Hikmet, *Namık Kemal*, İstanbul, 1964
□ Ebüzziya Tevfik, *Kemal*, İstanbul, 1306
□ ERTAYLAN İsmail Hikmet, *Namık Kemal*, İstanbul, 1931
□ EYUBOĞLU Sabahattin, "Namık Kemal Yahut Manzum Nesir" *İnsan*, s. 11, 1939
□ GÖZLER Fethi, *Namık Kemal Ruhu*, İstanbul, 1953
□ KAPLAN Mehmet, "Namık Kemal ve Fatih" *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, s. VI, 1955
□ Namık Kemal Maddesi, *Büyük Sovyet Ansiklopedisi*, XLI. 1939
□ ONAN Necmettin Halil, *Namık Kemal'in Talim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi*, Ankara, 1950
□ ÖZÖN Mustafa Nihat, "İbret Gazetesi" (13 Haziran-9 Temmuz 1872) *Kalem*, s. 8, 1939, ss. 64-67
□ ÖZÖN Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul, 1938
□ Sa'deddin Nüzhet, *Namık Kemal*, İstanbul, 1930
□ Sa'deddin Nüzhet, *Namık Kemal'in Şiirleri*, İstanbul, 1941
□ SOMAR Ziya, "Namık Kemal ve Viktor Hügo: Cromwell ve Celaleddin Dramları" *Kalem*, Ankara, s. 12, 1939
□ TANPINAR Ahmet Hamdi, *Namık Kemal Antolojisi*, İstanbul, 1942
□ TANPINAR Ahmet Hamdi, "Namık Kemal'e Dair Düşünceler" *Oluş*, s. 1, 1939
□ TANSEL Fevziye Abdullah, *Hususi Mektuplarına Göre Namık Kemal ve Abdülhak Hamit*, 1949
□ TANSEL Fevziye Abdullah, "Namık Kemal'in Neşredilmemiş Şiirleri" *Türk Yurdu*, Ocak, 1960, s. 280
□ THALAASO Adolphe, "Le Théâtre Turc", *Revue théâtrale* (numéro spécial), Nouvelle serie, No. 16, Août, 1904, s. 361-84

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Şiir

Şükran Kurdakul

Okumuş kesim ancak 19. yy'ın ikinci yarısında dilinin Türkçe olduğunu algılayarak, Türkçe sözlükler ve Türkçenin yapısına uygun dilbilgisi kitapları düzenlenmesi gereğini duymuştu. 1860'larda ikisi resmî üç Türkçe gazeteye karşı yabancı dilde on üç gazete yayımlanıyordu ülkede. Çağlar boyu ulusal kültürün oluşumuna yardımcı olacak ögeler kaynağında kalmıştı. Dil beğenisi ve "resmî yazışma" kurallarıyla tezkire geleneği, yenileşme çabalarının önünü kapatacak nitelikteydi. İlk kez Şinasi, gazetenin haber ve yazı dilinde gerekliyi kullanma, gereksizi atma özeni göstererek sözcük bilincine dayanan yeni tümce örneklerini verdi. Belli bir süreç içinde sözcüğün işlevi, yapısı, kökeni düşünülür oldu. Kendilerini "Osmanlı" diye adlandıran şairler, yazarlar bile ana dillerinin Türkçe olduğunu algılamaya başladılar.

Namık Kemal, Ahmet Vefik Paşa, Süleyman Paşa, Ali Suavi, daha sonra Şemseddin Sami yazıları, araştırmaları, çevirileri, sözlükleri, dilbilgisi kitaplarıyla Türkçe savaşımının yaşamsallığını ortaya koydular. Sonuçta, Süleyman Paşa'nın ilk Türkçe dilbilgisi kitabı olarak kabul edilen *İlm-i Sarf-ı Türkî* öğretim programına girdi.

ZİYA PAŞA (1825-1880): Divan şiiri geleneğine bağlı kalmakla birlikte, bilgece söyleme eğilimi ağır basan gazelleriyle yaşadığı dönemi eleştirir; divan şiirinde rastlanmayan yeni kavramlara yer verir.

19. yy'ın ikinci yarısında gelişme eğilimi gösteren yeni şiir anlayışının öncüleri geleneksel anlayışa başkaldırırken Batı ülkelerinde kendilerine güvence buldular. Batı'da şiir alanındaki değişme eğilimlerine cesaret verecek hareketlerin yanında edebiyat, öyküsü, romanı, eleştirisi, sahne yapıtlarıyla 1839'dan sonra gelenlere bâkir alanlar vaadediyordu.

1860'lı yılların gelenekçi ya da yenilikçi olarak tanınan edebiyatçıları, Tanzimat Fermanı okunduğu zaman çocuktular. "Encümen-i Şûara" olarak adlandırılan topluluğun divan anlayışı ile yazan şairlerinden Leskofçalı Galib 1829-1864, Yenişehirli Avnî 1827-1883, Hersekli Arif Hikmet 1839-1903 yılları arasında yaşamışlardır. Sanatçı kişilikleri Şinasi (1826-1871), Ziya Paşa (1825-1880), Namık Kemal (1840-1888), Recaizade Ekrem (1847-1914) kuşağı ile aynı toplumsal koşulların etkisi altında gelişti. Dil ve dünya görüşü açısından değişik, yol açıcı kaygılar görünmedi onların yapıtlarında.

Namık Kemal, yetiştiği yıllarda Leskofçalı Galib ile Avnî'nin gazellerine nazireler yazmıştı. Galib'i ustası sayıyordu. Fakat edebiyat tarihçilerinin büyüklüğünde birleştikleri Avnî'dir. Şinasi'den bir yıl sonra doğan Yenişehirli Avnî, ondan on iki yıl fazla yaşamış, Namık Kemal'den beş yıl önce ölmüştü. Divan kâtipliği ve Bidayet Mahkemesi üyeliği ile devlet hizmetinde bulundu. Genelde kişisel isteklerin, varsayımların, aşkların şairiydi. Sık sık kullandığı ikili üçlü tamlamalara karşın duyarlığını özgün deyişlerle ifade ediyordu. Yer yer *"paranın hüküm zincirine bağlı dünya"* gibi tepki ifade eden dizelerinin yanı sıra kendini tanımlayan ikilik ve dörtlüklerinde büyük lirizm örnekleri verdi.

Hersekli Arif Hikmet'in şiirlerinde bilgece söz söyleme merakı ağır basıyordu. Leskofçalı Galib yer yer yaşayan sözcükler kullanmayı başardı. Dışa açılmakla döneminden etkilenmiş görünüyordu. *"Hudâ meyûs kılma gönlümü ikbâl-i milletten / Haberdâr eyle rahmân ismini ahvâl-i milletten / Olup mecrûh peygân-ı kazâdan tâir-i*

devlet / Demâdem hûn akar çeşmim gibi şehbâl-i milletten" dörtlüğünde rastladığımız yeni kavram ve tamlamalar lirizmine gölge düşürmedi.

Yenilikçiler

Ziya Paşa: 1825-1880 yılları arasında yaşamış, gençliğinde devlet hizmetine girerek müsteşarlık, müfettişlik, valilik, Meclis-i Vâlâ üyeliği yapmıştı. Abdülâziz döneminde Yeni Osmanlılar hareketine katıldığı için 1867'de Namık Kemal'le birlikte ülke dışına kaçtı. Ve dört yıl Paris'te yaşadı. Bu evresinde *Hürriyet* ve *Muhbir* gazetelerindeki yazılarında özgürlük, eşitlik, hukuk, Batı kapitalizminin ülkede yarattığı ekonomik çıkmazlar vb. konuları işledi. Dönemin düşün ve sanat hareketlerini izlemeye çalıştı. *"Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşaneler gördüm"* dizesinde belirttiği gibi, kişi olarak hayranlık duydu, etkilendi. Ama şair olarak genelde Divan şiir geleneğine bağlı kaldı. Ziya Paşa, gazel, kıt'a, müseddes vb. nazım biçimlerini kullanıyor, şiir yapısına yönelik bir değişme kaygısı duymuyordu. Bilgece söyleme eğilimi ağır basan gazellerinde taşlama ögelerine dayanarak yer yer dönemini eleştirdi, savsöz niteliğinde dizeler yazdı:

"İdrâki mâali bu küçük akla gerekmez / Zira bu terazi o kadar sıkleti çekmez.//Güller güler, figanla geçer ömr-ü andelip / Bîmar ihtirazda, ücret diler tabip. //Can gide rindan dağıla, mey ola rizan / Böyle gecenin hayr umulur mu seherinde.//Kadı ola davacı, muhzır ola şahit / Ol mahkemenin hükmüne derler mi adalet."

"Şairlik ve Şartları" adlı manzumesinde Batı dillerini öğrenme gereğini vurgularken Avrupa taklitçiliğini yeren Ziya Paşa da şiirlerinde çağdaşı yenilikçiler gibi devlet, istibdat, millet, cemiyet, akıl vb. sözcüklerin yanı sıra *birkaç kuruş, bir gün gelecek, peşiman olacaksın, ya nasıl sabretsin, insaf eyle, çok mudur, noksanın bilip* gibi konuşma dilinde kullanılan deyimlere yer vermiştir. Toplumsal şiir sorunlarına da değinen *Terci-i Bend*'i Nabi'nin *Muhammes*'i ile Tevfik Fikret'in *Târih-i Kadîm*'i arasında köprü olarak kabul edilir.

Şinasi (1826-1871): Agâh Efendi ile birlikte *Tercüman-ı Ahvâl* gazetesini çıkaran Şinasi, yazıları, tek oyunu *Şair Evlenmesi* ve çevirilerinin yanı sıra şiir de yazmıştı. 1862'de yayımladığı *Müntehabat-ı Eş'ar*'da topladığı bu türdeki ürünlerinde yeni kavramlar ve sözcükler kullanarak özgün bir dil yaratmaya çalışmasına karşın, estetiğini bulmuş bir şiir evreni kuramadı. Dil açısından kendisini rahat bıraktığı sezilen kimi gazellerindeyse hem güncel olabiliyor, hem buluşlarıyla dikkati çekebiliyordu.

Resmî öğrenimini Feyziye Mektebi'nde yapan Şinasi Arapça, Farsça ve Fransızca öğrenmiş, devlet hesabına gönderildiği Paris'te Lamartine, Renan gibi şair ve yazarlarla tanışmıştı. Çağdaşı Fransız düşün ve sanat akımlarını tanıma olanağı bularak düzyazı ve şiir dili üzerindeki girişimleri ve çevirileriyle kendisinden sonrakilere yeni deney olanakları arama cesareti vermiştir.

Namık Kemal (1840-1888): Tanzimat'tan sonra kişiliği, savaşımı, oyun, roman, düzyazı, şiir türlerindeki çalışmalarıyla özellikle II. Abdülhamid döneminde yetişen kuşakları etkileyen Namık Kemal de, Şinasi gibi, ilk gençliğinde Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi. Geleneksel anlayışa ters düşmeyen ilk denemeleriyle Leskofçalı Galib, Hersekli Arif Hikmet, Osman Şems gibi şairlerin güvenini kazanmıştı. Onların önemli saydığı gazellerine "nazîre"ler yazıyor, Fuzulî, Nef'î, Nabî, Nailî vb. Divan şiiri ustalarının ikliminde rahatsız olmuyordu. Dünyayı, ülkesini, toplumsal ilişkileri belirleyen koşulları algıladıkça değişmeye başladı. Alıştığı ölçü kalıpları ve biçimler içinde istediği, çoğun günlük yaşamda savaşımını verdiği kavramları, deyişleri kullanarak şiirle yaşam arasında koşutluklar aradı. Bu arayış coşkuya bağlı sesler yarattı şiirinde:

"Mahveder kendini bülbül bile hürriyet için / Çekilir mi bu belâ âlem-i pür mihnet içün / Din içün, devlet içün, can çekişen millet içün / Arza hâil mi olurmuş bu çürük ten kafesi."

Genellikle *hürriyet, vatan, tabiat, idrâk, mazlûm, millet, esâret, halk, istikbal, hukuk, devlet* gibi dönemin sorunları içinde yaşamsal önemi olan sözcükler ve bu sözcüklerle yapılmış *gavgâ-yi hürriyet, ümmid-i istikbal, zencir-i esâret* vb. tamlamalarla çalışan Namık Kemal, eskilerin "merdâne eda" olarak niteledikleri ses düzeyini buldu şiirlerinde. Ama yüksek ses gücünü uyumdan alan iç derinlikler taşımıyor, yüzeysel bir sesleniş, öfkeli adam haykırışı niteliğinde görünüyordu.

Namık Kemal'in Divan şiiri anlayışı doğrultusunda yazdığı gazeller, bu şiir geleneği içinde önemli yeri olacak örnekler değildir. Bu evresinde öğrendiklerini uygulamakta başarı kazanan bir izleyici kimliğinde görünür. Bireysel du-

ŞİNASİ (1826-1871): Şiirlerinde yeni kavramlar ve sözcükler kullanarak özgün bir dil yaratmaya çalışmakla birlikte, estetiğini bulmuş bir şiir yapısına ulaştığı söylenemez. Şiir çevirileriyle de (Tercüme-i Manzume, 1859) öncülük eder.

yarlıkları işlerken ölçünün tekdüze ritmini aşarak yeni ses uyumları yarattığı söylenemez. Edebiyat tarihçileri de, eski biçimler içinde eski sanat anlayışına bağlı olarak yazdığı manzumelerin *"edebî hüviyetine bir kıymet ekleyen ve onun yenilik bahsindeki hizmetinde yer tutan eserler olmadığı"* (Agâh Sırrı Levend) kanısını paylaşmışlardır.

Vatan Kasidesi, Murabba, Lâzımsa gibi şiirlerindeyse şair yeni kavramlarla çalışmış, ama değişik nazım biçimleri kullanmamıştır. Bu dönem şiirlerinde yeni kavramlar konuşma dilinde söylendiğine yakın olarak verilir:

"Hakîr olduysa millet şânına noksan gelir sanma", "Köpektir zevk alan sayyad-ı bîinsâfa hizmetten", "Utanmaz kendi nefsinden de âreyler nedâmetten", "Kaçar mı merd olan bir can içün meydân-ı gayretten", "Çalış idrâki kaldır muktedirsen ademiyetten".

Bu dizeler, *"havassa ait bir edebiyat istemiyoruz"* diyen bir şairin eylemci kişiliğinin doğal ürünleri sayılabilir. Ancak, Sabahattin Eyüboğlu'nun deyişiyle, "manzum nesir" niteliğinde kuruluşlardır. Şiirini oluşturan ögeleri kullanırken araştırıcı ve güçbeğenir değildir Namık Kemal. Yapısal bir sorunu yoktur ve işçilik yönünden dizenin çilesini çektiği söylenemez. Olgunluk dönemi ürünlerinde de dilinin ucuna geleni söyleme alışkanlığı sürüp gitmiştir. Bu nedenle yenilikçiliği, halkı bir okuyuşta etkileyeceğini umduğu sözcük ve deyimleri kullanmaya bağlı kalmıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar, onun şair kişiliğini şöyle anlatır:

"Şahsiyetini sert vurulmuş bir mühür gibi taşıyan kelime, hürriyet kelimesidir. Namık Kemal, hürriyet kelimesinde tıpkı Arşimed'in manivelâsı gibi, yaşayışımızı altüst edecek bir esas bulur. Başka hiçbir meziyeti olmasa, sırf bu kelimeyi, ilk defa olarak bir cemiyet içinde bu kadar aşkla, bu kadar gür sesle, bu kadar sık olarak kullanmış olması onu tarihimizin en büyük ve istisnaî hadiselerinden biri yapmaya kifayet eder. Vatan Kasidesi *millî hayata bir başlangıçtır."*

Recaizade Mahmud Ekrem (1847-1914): Namık Kemal gibi oyun, roman, öykü, eleştirme yazdı. Gazete yazarlığı yaptı. Mülkiye Mektebi ile Galatasaray Lisesi'ndeki öğretmenliği, *Tâlim-i Edebiyat* adıyla yayımladığı ders kitabı, eski-yeni tartışmalarında görüşleri, *Servet-i Fünun* dergisine katkısıyla dönemin öncü kişiliklerinden biri olarak tanındı. Divan şiirinin kimi kurallarına karşı çıktığı yazılarında özellikle uyak seçimi, ölçünün kullanılışında serbestlikler olabileceğini ileri sürerek Abdülhak Hâmid'i, Tevfik Fikret'i destekledi. Ziya Paşa, Şinasi, Namık Kemal gibi şiirin yenileşmesi gerektiği görüşünü savunmasına karşın dili, buluşları, duyarlığı, işlediği temalara yaklaşımıyla başarılı bir şiir ortaya koyamadı. Yeni de olamadı.

ABDÜLHAK HÂMİD [TARHAN] (1852-1937): *Çağdaşlarınca "şair-i âzam" diye nitelenir ve kullandığı değişik nazım biçimleriyle eskiye karşı başarılan bir "ihtilâl"in öncüsü sayılır. Değişik konularda pek çok şiir yazmış olmasına karşın çoğu zaman yüzeyseldir.*

Abdülhak Hâmid (1852-1937): İlk gençliğini Şinasi ve Namık Kemal kuşağının yarattığı değişmeye açık edebiyat ortamında geçiren Hâmid, Türk şiirinin çağdaşlaşma evrelerini de yaşadı. Servet-i Fünun, Millî Edebiyat hareketlerini gördü. Yahya Kemal, Tevfik Fikret, Ahmet Haşim ve Nâzım Hikmet şiirlerini tanıdı. II. Abdülhamid döneminde başkonsolosluk, sefaret müsteşarlığı; II. Meşrutiyet'te sefirlik, Âyan (senato) üyeliği yapmış, Cumhuriyet döneminde İstanbul'dan milletvekili seçilerek parlamentoya girmişti. Çağdaşları "Şair-i âzam" olarak niteliyorlardı Abdülhak Hâmid'i. Kullandığı değişik nazım biçimleriyle eskiye karşı başarılan bir "ihtilâl"in öncüsü sayılıyordu. Namık Kemal, Tevfik Fikret, Yahya Kemal gibi kendisinden önce gelenlerle sonra gelenlerin de övgülerini kazanmıştı. Gerçekte Şeyh Galib ve Nedim'in Divan şiirinin getirdiği değişimleri değerlendirerek kendisine, doğaya ve doğa karşısında kafasında beliren -kimileri çocukça- sorulara dayanan şiir taslakları kaldı ondan. Çünkü estetiğini bulmuş bir şiir dili yaratamamıştı. İlk bulduğu deyişlerle yetiniyordu. Dağınıktı ve sözcük beğenisi yoktu. Değişik konularda ve çok yazdığı için geniş bir şiir evreni kurmuş gibi görünmesine karşın yüzeyseldi. Varlığını yinelemelerle sürdürüyordu. Tanrı, sonsuzluk, ölüm, varlık-yokluk sorunlarına bağlı sorular sorarken inanma-başkaldırma-yadsıma karmaşası içinde imanla kuşku arasında şaşırdı, korktu, avuntu aradı ve yenilerek kabul etti. Kimi edebiyat tarihçilerinin şiirlerinde işlediklerini söyledikleri felsefi temalar bu bocalamalardan kaynaklanır. Abdülhak Hâmid şiiri karşısındaki görüşümüz Agâh Sırrı Levend'in değerlendirmeleri doğrultusundadır: "Çok ve çabuk yazdı. İlhamlarını hemen hiç kontrola tâbi tutmadan duyduğu ve düşündüğü gibi mısralarına geçirdi. Bu sebepledir ki, Hâmid'in muhtelif şiirlerinde kıymet itibarı ile nisbet ve muvazene yoktur. Büyük şairliğinin en kuvvetli delili sayılan *Makber*'inde bile ruh ve ifade bakımından çok yüksek ve başarılı olan parçaları çok düşük ve zevksiz parçaların takip ettiği görülür." (*Tanzimat Edebiyatı*, 1934).

Muallim Naci (1850-1893): Çökmekte olanla gelişmekte olanın birlikte göründüğü yıllar eski beğeniyi temsil ediyordu. Çocukluğunda medrese eğitiminden geçmiş, ama Fransızca da öğ-

***TEVFİK FİKRET (1867-1915):** Edebiyat-ı Cedide akımı içerisinde yer aldıktan sonra şiirine biçim yönünden yeni imkânlar ararken yeni duyarlıklara da yer verir. II. Meşrutiyet'ten sonra yazdığı şiirlerde ise, siyasal iktidarın hukuk dışı eylemlerine karşı çıkar; İttihad ve Terakki iktidarı ile hesaplaşırken geleceğe umudunu da dile getirir.*

renmişti. Gazetecilik, Mekteb-i Sultanî'de (Galatasaray Lisesi) öğretmenlik yaptı. Kayınbabası Ahmet Midhat Efendi'nin çıkardığı *Tercümân-ı Hakîkat* gazetesinin edebiyat bölümünü yönetti. Özellikle Abdülhak Hâmid ve Recaizade Ekrem'e karşıt düşünceleriyle yetişenleri etkilemeye çalıştı. Şiirle birlikte deneme yazdı, Osmanlıca-Farsça sözlükler hazırladı. Karşıtlarınca "mürtecilerin çetebaşısı" olarak anılmasına karşın yaratıları, görüşleri kadar eski değildir. Aruz ölçüsünü kullanırken sözcüğü bozmamaya özen gösterdiği kimi gazellerinde özgün buluşlara, yeni deyişlere rastlanır.

Dönemin Öteki Şairleri: Dönemin şairleri arasında Edhem Pertev Paşa (1824-1872), Sadullah Paşa (1828-1891), Menemenlizade Tahir (1862-1902), Eşref (1846-1912) anılabilir. Edhem Pertev ve Sadullah Paşalar Victor Hugo ve Lamartine çevirileriyle, Menemenlizade *Elhan* (1887) adlı kitabıyla, Eşref taşlamalarıyla tanınmıştır.

Başlıca Ozanlar: 19. yy'ın ikinci yarısında yaşayan ozanlardan ikisinin etkisi günümüzde de sürmektedir: Emrah (?-1860), Dadaloğlu (1785-1865).

Emrah, Erzurum'a bağlı Tambura köyünde doğdu. Bir süre Halidî Tekkesi'nde bulundu. Tarikata bağlı kişilerden ders gördü. Aruz ölçüsüyle muhammes, gazel ve murabbalar yazmış, başarılı olamamıştı. Halk şiirinin bilinen nazım biçimlerinde yeni buluşlar ortaya koyduğu yapıtlarından çoğu kendisinden sonrakileri etkilemiş, günümüze de kalmıştır. İçtenliği, söyleyiş becerileri, yer yer bilge edası bütünlük kazanan koşma ve semaîleri vardır.

Dadaloğlu'nun Torosların Gâvur ve Ahır dağları yöresinde yaşadığı ve Çukurova'da da bulunduğu bilinir. Türkmenlerin Afşar boyundan Âşık Musa adlı bir şairin oğludur. Abdülaziz döneminde (1861-1876) örgütlenen "Fırka-i İslahiye" ordusunun Türkmenleri zorla konutlama hareketinden doğan çarpışmaları işleyen şiirleriyle yüzyılını yansıtmıştır. Olaylara bakışından, tepkilerinden şiirsel ögeler çıkarmış, yüksek düzeyde coşku ortamı yaratmıştır. Yöneten Osmanlı ile yönetilen halk arasındaki yabancılaşmaya özgü küskünlüğün başkaldırma aşamasına dönüştüğünü yansıtan şiirlerinin etkisi yazılı edebiyatta da süregelmektedir.

Dönemin öteki ozanları arasında Ruhsatî (1856-1899), Sümmanî (1862-1914), Celâlî (?-1915) anılabilir.

Edebiyat-ı Cedide ve Özellikleri

Edebiyatımızın yenileşme evrelerinde ikinci büyük aşama sayılan Edebiyat-ı Cedide hareketi 1896-1901 yıllarında Tevfik Fikret'in yönetiminde yayımlanan *Servet-i Fünun* dergisinde yeni bir edebiyat kuşağının meydana çıkmasıyla oluştu. Öykü ve romanda Halit Ziya (Uşaklıgil) ile Mehmed Rauf'un başı çektiği hareket içinde Tevfik Fikret, Cenab Şehabeddin, Celal Sahir (Erozan), Ali Ekrem (Bolayır), H. Nâzım (Ahmet Reşit Rey'in takma adı), Süleyman Nesib, Faik Âlî (Ozansoy), Hüseyin Siret (Özsever), Hüseyin Suat (Yalçın) şiir türünün başlıca kişilikleri olarak tanındılar.

Servet-i Fünun, 27 Mart 1891'de Ahmet İhsan (Tokgöz) tarafından yayımlanmaya başlamış, aradan çok geçmeden yenilikçi yazarların öykü, şiir ve yazılarına sayfalarını açmıştı. 1895-1901 yılları arasında Nabizade Nazım'ın *Zehra*, Halit Ziya'nın *Mai ve Siyah* (1897), *Aşk-ı Memnû* (1900), Mehmed Rauf'un *Eylül* (1900) romanları dergide tefrika ediliyor, başta Fikret olmak üzere yenilikçilerin şiirleriyle birlikte sanat görüşlerini belirten yazıları yayımlanıyordu.

Dergi, Hüseyin Cahit'in bir Fransız yazarından çevirdiği "Edebiyat ve Hukuk" başlıklı yazıda 1789 Fransız devriminin sözü edilmesi nedeniyle kapatılınca (Ekim 1901), hareket eski hızını yitirdi. Yazarların, şairlerin kimi ülke dışına kaçarak Genç Türkler'e bağlı politik eylemlere katıldı (Hüseyin Siret). Kimi yönetimle uyum sağlayarak lise ve benzeri okulların öğretim kadrolarında yer aldılar. Fikret ve Cenab Şehabeddin gibi hareketin önde gelen şairleri sustu.

Servet-i Fünun'un çıktığı evrede Tevfik Fikret, *Rübab-ı Şikeste*'de topladığı, Cenab ise dergide yayımladığı şiirlerle (1896-1901 arasında 47 şiir) yeni şiir beğenisinin örneklerini vermişlerdi.

19. yy Batı Edebiyatını izleme olanağı bularak yetişen Edebiyat-ı Cedide şairleri, eski nazım biçimlerine ilgi göstermediler. Fransız şiirinin nazım biçimlerinden sonnet ile "serbest müstezat" dönemin sevilen nazım biçimi oldu. Böylece bütün güzelliği öngören bir şiir anlayışına varıldı. Şiire değişik konular girdi. Ne ki, doğaya ve yakın çevrelerine ilgiyle bakan bu şairler yeniden Farsça ve Arapça sözcük-

lerin egemen olduğu bir dil beğenisi yarattılar. Şiirin yapısını zorlayan ikili üçlü tamlamalar nedeniyle acayip, soyut ve "imale"lerle sözcüğün ses doğallığını bozan bir şiir dili çıktı ortaya.

Tevfik Fikret, Servet-i Fünun Edebiyatını değerlendirirken şöyle yazıyordu:

"Tekmil şiirlerimizde, hikâyelerimizde, tasvirlerimizde bir solgunluk, bir kansızlık, bitkinlik eseri görülüyor; bu hasta çiçek hali edebiyatçılarımızın sıcak köşelerinde kendisine pek uygun yerler bularak nazik nazik yerleşiyor; yazılan şeylerin hemen hepsinde bir veremli öldürücülüğü var, derin bir sükût içinde, uzun bir inilti..."

Edebiyat-ı Cedide hareketinin öncüleri, yazılarında sembolizm, naturalizm, idealizm, pozitivizm gibi sanat ve felsefe akımlarına ilişkin sorunlara değinirken Descartes, Renan, Taine, Zola, François Coppé, Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Rimbaud vb. düşünür ve şairlerin görüşlerini aktardılar. Çağdaş Fransız şiirine yaklaşımlarıyla düzeylerini, uğraştıkları sorunları, yönelişlerini, amaçlarını göstermiş oluyorlardı. Cenab Şehabeddin *"Biz kendimizi sembolist farzederek yazdık"* diyordu, ama Rauf Mutluay'ın da belirttiği gibi, şiirlerinde zaman içinde kalıplaşmış betimlemeci eğilimlerin ağır bastığında birleşilmiştir.

Tevfik Fikret (1867-1915): Edebiyat dünyasına *Mirsâd* dergisinin açtığı şiir yarışmasında birinci seçilen "Sitayiş-i Hazret-i Padişahî" adlı "medhiyye"siyle girdi (1892). Öğrenimini Galatasaray'da tamamlamış, bir süre Sadaret Mektubî Kalemi'nde çalışmıştı. 1896 yılına kadar dönemin dergilerinde şiirlerinin yanı sıra, edebiyat yazıları, Lamartine, Baudelaire gibi Fransız şairlerinden yaptığı çeviriler yayımladı. O yıllarda kaside ve gazel biçimlerini kullanıyor, eski şiir ve eski dil beğenilerine bağlı görünüyordu. Öğretmenlerinden Recaizâde Ekrem'in yüzeyde kalan yenilik çabalarıyla Muallim Naci'nin eski şiir yörüngesindeki yapıtları arasında kendini bulamamıştı. Oldukça uzun süren bu ilk arayış yıllarının ürünlerini kendisi de önemsiz saymıştır.

Divan şiiri beğenisinden koptuğu evrede dört'lü ve beş'li dizelere dayanan kuruluşlarla *sonnet*'ye eğilim duyan Fikret'in yeni tekniklere ulaşma kaygısı çektiği görülür. Aruz ölçüsünün yalnız bir kalıbında kullanılan "müstezad"ı değişik kalıplara da uygulayarak şiirine biçim yönünden yeni olanaklar kazandırır. Anlamın dizeden taşmasına izin verir. Divan şiirinin uyak anlayışındaki disiplinlere uymayarak kendi şiirini zenginleştirir. Şairin bu dönem çıkan *Rübab-ı Şikeste* (1901) adlı yapıtıyla ahengin "mihanikî"liği değişmiş, şiirde İstanbul lehçesi duyulmuştur (Yahya Kemal).

Gene bu döneminde yakın çevrenin özelliklerinden etkilenmeye başlamıştır. Doğayla birlikte insanlar vardır, insanların toplumsal konumları içinde değişik durumları vardır. O insanların yaşamlarına bakmak yeni duyarlıklara yol açar şiirinde. Topluma yönelik bir tepki dönemidir bu. Yazılarında da "sanat şahsî olamaz" ilkesini ortaya attığı dönemdir.

Servet-i Fünun'un kapatıldığı evrede Âşiyan'a çekilen Fikret'in kimi şiirlerinin elden ele dolaştığı yazılmıştır. Ama görünen etkisi II. Meşrutiyet'in ilanından sonradır. Bu dönemin Fikret'i, yıllar süren birikimine güvenerek, siyasal iktidarın hukuk dışı eylemleri karşısında bir direnç şiirinin kapılarını zorlar. Dünyaya bakışı, olup bitenleri algılama gücü ve tavrı ile çağının adamıdır. Anayasacı güçlerin desteğiyle iktidara geldikten sonra anayasal hakların tümünü rafa kaldıran İttihat ve Terakki iktidarı ile hesaplaşırken açıktır:

"Haksızlığın envâını gördük. Bu mu kaanun? / En gamlı sefâletlere düştük. Bu mu devlet? / Devletse de kanunsa da artık yeter olsun / Artık yeter olsun bu denî zulm ü cehalet // Millet yoludur, hak yoludur tuttuğumuz yol / Ey hak yaşa, ey sevgili millet yaşa var ol." dizelerinde görüldüğü gibi, ulus adına yasa koyan kurumların sınıfsal çıkarlara dayanan yönetim biçimleri eleştirilmekte, büyük çoğunluk olan "millet yolu", "hak yolu"yla eşdeğer tutularak benimsenmektedir. Reddedilen "yasa" ve "devlet" değil, belli çıkar gruplarının etkisiyle konulan yasalar ve onların etki alanına giren devlettir. Bu durum *95'e Doğru*'da hem daha kesinlik kazanmış, hem de yasalarla toplum arasındaki zıtlıklar daha açık ortaya konmuştur:

"Millet yaşamaz hakka tahassürle solurken / Sussun diye vicdanına yumruklar inerse / Millet yaşamaz Meclisi müstahkâr olurken / İğfal ile tehdit ile titrer ve sinerse / Millet yaşamaz ma'şeri millet boğulurken." dizelerinde reddetme ögelerinin koşullara bağlı olduğu çok açıktır.

Fikret, yönetime ağırlığını koyan siyasal gücün (İttihat ve Terakki'nin) yarattığı meclis diktatoryasının, dışa göbeğinden bağlı olan sermaye çevrelerinin çıkarları uğruna demokrasiye aykırı yollara düştüğünü çabuk farkederek özgürlük düşünüsünü somutlama başarısı göstermiştir. Ekonomik hak ve özgürlüklerden yoksun bırakılan ulusa kâğıt üzerinde tanınan siyasal özgürlüklerin bir anlamı olmadığını görmüş ve göstermiştir. *Hân-ı Yağma* adlı şiiriyle ulusun üzerinde egemenlik kuran "yiyici" bir zümreye karşı çıkmaktadır:

"Bütün bu nazlı beylerin ne varsa ortalıkta say / Hasep, nesep, şeref, şataf, oyun, düğün, konak, saray / Bütün sizin efendiler, konak, saray, gelin, alay / Bütün sizin, bütün sizin, hazır hazır, kolay kolay..." biçiminde dizelerle karşısında olduklarının toplumsal niteliğini belirler; ama tarihin o anındaki güçlerinden yılmadan gerçeği ifade etmekten korkmaz: *"Bu harmanın gelir sonu, kapıştırın giderayak."*

Yüzeyden bakınca kötümser görünen Fikret, gelecek sözkonusu olunca alabildiğine iyimserdir. Bir sığınma, kaçış ya da soyut bir bağlanış niteliğinde değildir bu iyimserlik. Düşünceye bağlı bir gerçeklik olarak vardır. Çünkü, belirt-

CENAB ŞEHABEDDİN (1870-1934): *Edebiyat-ı Cedide topluluğunun öteki şairleri gibi Arapça, Farsça kelime ve tamlamalara geniş yer verir. Ayrıca, o döneme kadar kullanılmamış kelime ve tamlamalar türetmeye özen gösterir. "Tabiat tasvirleri" çizmiş, kişisel duygulanımlarını dile getirmiştir. II. Meşrutiyet'ten sonra şiiri bırakıp düzyazıya yönelir.*

tiği gibi, *"Fıtratta tekâmül ezelîdir"* ve şair yaşadığı toplumun da evrim yasalarına bağlı olarak adım adım devrim yolunda ilerleyeceğini, tarihin koyduğu yasaların aydınlığı içinde görmektedir.

Yarın bu aydınlıkla güzel ve umut verici olduğu için, yarının gücünü temsil eden gençlik, şairin kafasında inanç kaynaklarından biri olarak yaşar. Doğa, gençliği eskittiği zaman, onu da yeni kuşaklar önünde hesap vermeye mahkûm ettiğinden, korkmaz geleceğin temsilcilerinden. Kendisini yalnız ve umarsız duyduğu zamanlarda bile bağlanır bu güce. Yaşamının son günlerinde umut ve ışık kaynağı olur.

Cenab Şehabeddin (1870-1934): Öğrenimini Askerî Tıbbiye'de tamamladıktan sonra devlet hesabına Paris'e gönderildi. Uzmanlık stajı gördüğü dört yıl içinde Fransız şiirini tanıma olanağını buldu. Öğrenciyken Muallim Naci etkisi taşıyan gazellerini dönemin dergilerinde yayımlamıştı. Dönüşünde Batı nazım biçimlerini uyguladığı şiirleriyle dikkati çekti. Arapça, Farsça sözcük ve tamlamalarla çalışmayı seven Cenab Şehabeddin de Edebiyat-ı Cedide'nin öteki şairleri gibi doğaya bakarak çizimler yapmayı denemiştir. Kar, çiçek, kelebek, yağmur, sema, kuş vb. ögeleri kullanarak, nesnelerle kendi duyguları arasında yakınlık kurmaya çalıştığı bu tür parçalarında betimlemeler ağır basar. Ne ki, bu betimlemeler de birtakım yapay tamlamalarla zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Kişisel duyarlıkları işlediği şiirlerindeyse *"Şimdi kalbimde bir lâtife gibi / Kalan ancak birinci aşkımdır"* biçiminde ilkel dizeler çoğunluktadır. Verlaine'i, Mallarmé'yi okuduğunu yazmasına karşın, çağdaş şiirin iç yapı özelliklerini kavradığı söylenemez.

Edebiyat-ı Cedide hareketine katılan öteki şairler şunlardır:

Süleyman Nesib (1866-1917): Yükseköğrenimini Mülkiye Mektebi'nde tamamlayarak devlet hizmetine girdi. Fransızca öğretmenliği, maarif müdürlüğü yaptı. Edebiyat-ı Cedide'nin titiz ve az yazan şairlerinden biri olmasına karşın önemli bir şiir ortaya koyamadı. Yapıtlarında genellikle ulusal ve insansal duygulardan kaynaklanan temalara eğilim duymuştur.

Hüseyin Suat (Yalçın, 1867-1942): Tıbbiye'yi bitirdikten sonra iki yıl Paris'te yaşadı. Dönüşünde devlet hizmetine girdi. *Servet-i Fünun*'da yayımladığı şiirlerle adını duyurdu. Fikret ve Cenab etkisinden kurtulamadığı için hareketin başarılı şairlerinden sayılmamıştı. 1910'larda Millî Edebiyat akımının amaçlarını benimsedi. Bu döneminde hece ölçüsüyle yazdığı manzumelerde de kendine özgü bir şiir evreni kuramadığında birleşilmiştir.

Ali Ekrem (Bolayır, 1867-1937): Namık Kemal'in oğludur. Yetiştiği yıllarda özel öğrenim gördü. II. Abdülhamid'in sarayında mabeyncilik, öğretmenlik, Darülfünun'da müderrislik yaptı. *Servet-i Fünun*'da A.Nadir takma adıyla yayımladığı şiirlerle adını duyurdu. Türk-Yunan savaşı dolayısıyla yazdığı "Vasiyet" adlı şiiri büyük ilgi gördü. II. Meşrutiyet döneminde hece ölçüsünü benimseyerek ulusal, toplumsal konulara yöneldi. Cumhuriyetin ilk yıllarında da bu türden ürünleriyle dergi ve gazetelerde görünmesine karşın çağdaş edebiyatın gelişme çizgisinin uzağında kalmıştır.

H.Nâzım (Ahmet Reşit Rey, 1870-1956): Yükseköğrenimini Mülkiye Mektebi'nde tamamladıktan sonra devlet hizmetine girdi. Valilik, nâzırlık yaptı. *Mektep* ve *Servet-i Fünun* dergilerinde yazdı. Döneminde de önemli bir şiir ortaya koyamadığı kabul edilir.

Faik Âlî (Ozansoy, 1876-1950): Yükseköğrenimini Mülkiye Mektebi'nde tamamlayarak devlet hizmetine girdi. Valilik, müsteşarlık yaptı. İlk gençlik ürünlerinde Hâmid'le Fikret'in etkisinde görünüyordu. Sonra dört dizeli kuruluşlara eğilim duyarak kendi dilini buldu. Öznel duyarlıklara bağlı doğa temalarını işlerken somut çizgiler getirdi (Prof. Kenan Akyüz). II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında gençlerin oluşturduğu Fecr-i Âtî topluluğuna başkanlık eden şairin *Elhan-ı Vatan* (1915) adlı yapıtta topladığı şiirlerin çağını yansıttığı kabul edilir (Tahir Alangu).

Hüseyin Siret (Özsever, 1872-1959): Frérler Mektebi'nde okuyarak Fransızca öğrenme olanağını buldu. Devlet hizmetinde çalışırken II. Abdülhamid yönetimince sürgün edilmesi üzerine Fransa'ya kaçtı. Paris'te toplanan II. Jön Türk Kongresi'ne katıldı. Çoğu *Servet-i Fünun*'da çıkan şiirlerinde bireysel duyarlıkları işlemiş, çağdaşları gibi Arapça, Farsça sözcüklerden yapılan tamlamaları kullanmıştır. Paris'te yayımladığı *Leyal-i Girizan* (1910) adlı şiir kitabını Yahya Kemal, "cılız ve zavallı" olarak niteler.

Celâl Sahir (Erozan, 1883-1935): Edebiyat-ı Cedîde'nin en genç şairidir. *Servet-i Fünun*'da ilk şiirleri çıktığı sırada on altı yaşındaydı. II. Meşrutiyet döneminde Millî Edebiyat akımının ilkelerini benimseyerek hece ölçüsüyle yazdı. Cumhuriyet döneminde Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin yöneticileri arasına katıldı. Çağdaş edebiyatımızın gelişme çizgisini kavramasına karşın bu gelişme içinde yeri olan yapıtlar verememiştir.

Dönemin Öteki Şairlerinden Başlıcaları

Mehmed Akif (Ersoy, 1873-1936): İlk şiir deneylerine Ziya Paşa'yı, Namık Kemal'i, özellikle Muallim Naci'yi severek okuduğu öğrencilik yıllarında başladı. Bu dönemin ürünleri *Mektep, Resimli Gazete* ve *Servet-i Fünun*'da yayımlanmıştır.

Akif'in çocuk yaşlarından itibaren elinden düşürmediği şairler arasında Şeyh Sadi geliyordu. Sonra Victor Hugo'yu ve Lamartine'i tanıdı. Şiiri için gerekli saydığı her olanaktan yararlanmak istediği bu kendi kendini yetiştirme yıllarında dünya görüşünün biçimlenmesine yardımcı olan Mısırlı din bilginleri Şeyh Şibil, Muhammed Abud, Ferid Vecdi'nin yapıtlarını okudu. Özellikle "liberal ve ilerici temeller üzerinde bir reform gerçekleşmedikçe İslâm'daki çöküşün önlenemeyeceği" görüşünü savunan Şeyh Abud'un düşüncelerini benimseyerek, Osmanlı İmparatorluğu'nun da bütün doğu ile birlikte dinsel kurumlarda yapılması şart olan reformları uygulamakla kurtulacağına inandı.

Mehmed Akif şiirlerinin yanı sıra İslâmcı öğretiye bağlı düşün yazılarıyla da tanınmıştı. 1908'den sonra sürekli olarak yayımladığı şiirlerde güncel, tarihsel sorunlara eğiliyor, büyük kentin tabana yakın kesimindeki insanların yaşamlarından kaynaklanan duyarlıkları işliyordu. "Hasır", "Geçmişin Belâsı", "Hürriyet", "İstibdat" vb. şiirlerinin yer aldığı *Safahat-I. Kitap*'ta (1911) manzum öykü niteliğindeki uzun parçalarda belli bir güncel olay çevresindeki insanları yansıtırken konuşma dilindeki deyimleri olduğu gibi kullandı.

Akif'in ideolojisi şiirlerinde ve yazılarında ortaya koyduğu düşüncelere göre şu temel ögelere dayanır:

1. İşlevlerini yerine getiremez duruma düşürülen dinsel kurumların bozulmaları nedeniyle, inançsızlık, tevekkül,

tembellik ve yoksulluk batağına saplanıp kalan bireyin kurtulması,

2. En güçlü İslâm devleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nun öncülüğü ile doğu ülkelerinin kurtulması.

1908-1918 yılları arasında yayımlanan şiirlerde İslâm dünyasının yıkılmasını önleyecek yolları gösterirken dinsel kurumların bozulmasından yakınır. İlk İslâm devletinin yükseliş dönemlerine dikkati çekerek geçmişle koptuğunu ileri sürdüğü bağların yeniden kurulmasını ister. Büyük İslâm uygarlığının oluşumunu sağlayan Kuran, "her gün ezbere okunduğu halde" bilinmemektedir.

"Ya açar nazm-ı celîlin bakarız yaprağına / Ya üfler geçeriz bir ölünün toprağına / İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkiyle bilin / Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için." dizeleriyle yakınarak *"âyetlerde maksat"* aranmasını ister. Amacı, Kuran'a eskiden olduğu gibi, dünya işlerinde de yol gösterici değerini yeniden kazandırmaktır. Çünkü İmparatorluk bozuldukça şeriatla oynanmış, halk İslâm öğretisinden habersiz softaların etkisinde kalarak "cahillik" ve "tevekkül" uyuşukluğuna düşürülmüştür. Toplumla birey arasındaki bu karşılıklı olumsuz alışveriş sonucu ülke geleneksel değerlerin tümünden koparılarak, "sürünme" düzeyine indirilmiştir:

"Bakın da hâline ibret alın şu memleketin, / Nasılsın ey koca millet? Ne oldu âkıbetin? / Yabancılar ediyormuş -eder ya- istikrâh, / Dilenciler bile senden şereflidir billâh. / Vakârı çoktan unuttun hayâyı kaldırdın / Mukaddesâtı ısırdın, Hudâ'ya saldırdın."

Oysa İslâmlık çalışma, bilgi ve erdem beraberliği ile ilerlemeden yana olan bir dindir. Ancak her ulusun geleneklerin belirlediği koşullardan kopmaması, gözü kapalı başka uygarlıkların, ulusların peşinden gitmemesi gerekmektedir. İslâm öğretisinin *"asrın âsâr-ı kemâliyle"* çelişmediğini belirten Akif, *"O ne dehşetli terakki, o ne müthiş sür'at / Öyle bir hârika gösterdi mi insaniyyet"* dizeleriyle ilerleme konusunda da İslâm'ın doğuş dönemini örnek olarak gösterir. *"Doğrudan doğruya Kur'andan alıp ilhamı / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı"* diyerek 20. yy bilinciyle düşünülmesini ister.

Çağdaşları tarafından başyapıtı sayılan *Âsım*'daki savaş sonrası şiirleriyle, "Çanakkale Şehitleri"ne sesleniş bölümü, *Gölgeler*'deki "Bülbül", "Leylâ", "İstiklâl Marşı" gibi parçalarda sanatçı Akif'in, ideolog Akif'in önüne geçtiğini söyleyebiliriz. Özellikle "Çanakkale Şehitleri" ve "Bülbül"de büyük acılar, olağanüstü coşkular getirmiş, düşün ve öykü şiire baskın çıkma olanağı bulamamıştır.

MEHMED AKİF [ERSOY] (1873-1936): Hiçbir edebiyat akımına bağlanmayan Mehmed Akif, özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra yayımladığı şiirlerinde kendine özgü bir söyleyişe ulaşır. Aruzu başarıyla kullanarak günlük hayatı, toplumun yaşadığı acıları, büyük coşkuları dile getirir. Ona göre sanat "dava" için, "şeriat" içindir. İslâm dünyasının yıkılmasını önleyecek yolları gösterirken dinsel kuralların bozulmasından yakınır.

Dönemin kısaca söz edilmesi gereken şairleri de şunlardır:

Süleyman Nazif (1870-1927): Şiir kitapları: *Gizli Figanlar* (1906), *Batarya ile Ateş* (şiirler, nesirler, 1917), *Firak-ı Irak* (şiirler 1918), *Malta Geceleri* (nesirlerle birlikte 1924).

Nigâr Hanım (1862-1918): Şiir kitapları: *Efsûs* (1. cilt 1886, 2. cilt 1890), *Niran* (1896), *Aks-i Sedâ* (1900).

Abdullah Cevdet (1869-1932): Şiir kitapları: *Kahriyat* (1906), *Karlı Dağdan Ses* (1931), *Düşünen Musiki* (1931).

İsmail Safa (1867-1901): *Huzma Safa* (Babası Behçet efendiyle birlikte kendi şiirleri, 1892), *Mensiyyat* (1898-1912).

Fecr-i Âtî Edebiyat Topluluğu

Aralarında Ahmet Haşim, Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Refik Halid (Karay), Mehmet Fuat (Köprülü), Ali Canip (Yöntem) gibi daha sonraki çalışmalarıyla öykü, roman, şiir ve edebiyat tarihi alanlarında önemli yerleri olan kişilerin de yer aldığı Fecr-i Âtî, II. Meşrutiyet'in yarattığı geçici özgürlük ortamında kuruldu. Dönemin genç sanatçılarını belli ilkeler çerçevesinde birleştirmek düşünüsü, oyun yazarlarından Şehabeddin Süleyman'la Müfit Ratib'den gelmişti. Topluluk gerçekleştirilince Faik Âli (Ozansoy) başkan seçilerek bir bildirge yayımlandı. *Servet-i Fünun* dergisinde (24 Şubat 1909/11 Şubat 1325) çıkan bildirgede, kendilerinden önceki yenilik mücadeleleri değerlendirilerek, özellikle "Edebiyat-ı Cedide" hareketi tarihsel yerine oturtulmaya çalışılıyor, bu harekete bağlı kalemlerin "edebiyata ettikleri hizmet takdirle" karşılanıyordu.

Ortaya koydukları yapıtlar, dil ve şiir anlayışları ile Edebiyat-ı Cedide'nin açtığı yolda yürüme çabası gösteren 20. yy'ın ilk edebiyat kuşağı, bir geçiş döneminin çözüm bekleyen sorunlarıyla karşı karşıyaydı. Dil, Batı sanatı, ulusal kültür gibi yeni bir edebiyatı kapsamına alan sorunları öğrenmeleri, eski kabuğundan taşma eğilimi gösteren bir toplumun yeni gereksinmeleri, yeni koşulları içinde yerlerini almaları gerekiyordu. Oysa çok gençtiler. Topluluk kurulmadan önce aralarında kitabını çıkarmış sanatçı yok gibiydi. Ülkede, sanat ve edebiyatın duygu eğitiminin evrimine hizmet yolu ile öncülük yapmadığına inanıyorlardı. Namık Kemal'in *"Edebiyatsız millet dilsiz insan gibidir"* sözüne ilke önemi vererek II. Abdülhamid döneminde "hükümetin gittikçe artan zulüm ve baskılarının" edebiyatçıların kalemlerine şiddetli ve

kahredici darbeler indirdiğini yazdılar, ama "zulüm ve baskı" gerçeğini kapsamlı bir çözümlemenin geniş açılarından göremiyorlardı. Soyut bir idealizmin, alışılmış bir çekingenliğin dürtüsüyle politikadan uzak durmaya çalıştılar.

Kuruluş amaçlarını açıkladıkları bildirgenin bir bölümü şöyleydi:

"Dilin, edebiyatın ve toplum bilimlerinin gelişmesine hizmet etmek, ayrı ayrı şurada burada gelişen istidatları sinesinde toplayarak birleşme ve birlikte hareket etmenin yaratacağı güçle tamamlamaya, fikirlerin çarpışmasının parlatacağı hakikat ışığı ile düşünceleri aydınlatmaya çalışmak. İşte Fecr-i Âtî'nin büyük amacı ve anlatmak istediği."

Edebiyat tarihimizin ilk toplu gösterisi sayılabilecek olan bildirgenin altında şu imzalar vardı: Ahmet Samim, Ahmet Haşim, Emin Bülent, Lâmi, Tahsin Nahit, Celâl Sahir, Cemil Süleyman, Hamdullah Suphi, Refik Halid, Şehabeddin Süleyman, Abdülhak Hayri, İzzet Melih, Ali Canip, Ali Süha, Faik Âlî, Fazıl Ahmet, Mehmet Behçet, Köprülüzade Mehmet Fuat, Mehmet Rüştü, Müfit Ratib, Yakup Kadri.

Fecr-i Âtî topluluğuna katılanlardan Ahmet Haşim (1884-1933), Fazıl Ahmet (Aykaç, 1884-1967), Emin Bülent (Serdaroğlu, 1886-1942), Tahsin Nahit (1887-1919) şiirleriyle tanındılar. Fazıl Ahmet *Divançe-i Fazıl* (1913) ve *Harman Sonu* (1919) adlı kitaplarında topladığı taşlamalarıyla sevildi. Emin Bülent, mütareke döneminde ulusal konuları işlediği şiirleriyle coşku uyandırdı. Tahsin Nahit'in kısa yaşamından kalan tek şiir kitabı *Ruh-i Bikayd* (1909), çıktığı yıllar da önemli sayılmadı. Kuşağın şiiri ciddiye alan tek şairi, Haşim'di.

Ahmet Haşim (1884-1933): Fecr-i Âtî'ye katıldığı yıllarda *Aşiyan, Musavver Muhit, Servet-i Fünun, Resimli Kitap, Rebab* (1909-1912) dergilerinde yazmıştı. Fransız şiir ustalarının yapıtlarını tanıma olanağı bulmasına karşın serbest müstezadlarında Tevfik Fikret etkisinde görünüyordu. Yıllarca sürdü bu etki. Sonra dört dizeden oluşan kuruluşlara eğilim duydu. Dağınıkken yoğunlaşmayı denedi. Tek tek sözcüklerle hesaplaşıyor izlenimi veren küçük yapılarda özgün buluşlar ortaya koydu. Sesini buldu. Yer yer izlenimcilere özgü çizimlerinde ölgün saatler doğasına

AHMED HAŞİM (1884-1933): Fecr-i Âtî edebiyat topluluğuna katıldığı yıllarda Tevfik Fikret etkisinde görünür. Sonradan kendi şiirine ulaşır. Bu yeni döneminde yer yer izlenimcilere özgü çizimlere yönelmekte, yer yer simgecilere yaklaşmaktadır. Çok dar şiir dünyasına karşın, 19. yy'ın ikinci yarısında başlayan değişimi çağımıza bağlayan öncülerden biri sayılır.

özgü renkleri, sevdiği sıfatlarla yansıtıyor, yer yer simgeciler gibi belirgin olmaktan kaçarak kendisiyle dış dünya arasında uyum aradığı bir evren kurmaya çabalıyordu. Özellikle *Dergâh* (1921-23) dergisinde yayımlayarak ikinci kitabı *Piyale*'de (1924) topladığı bu dönem ürünleriyle yıllar boyunca yaratmaya çalıştığı şiir dilini buldu. Ve çok dar şiir dünyasına karşın, 19. yy'ın ikinci yarısında başlayan değişimi çağımıza bağlayan hareketin öncüleri arasında yer aldı.

"Millî Edebiyat" Akımı ve Değişen Şiir

Dillerinin Türkçe olduğunu algılayan aydınların 1860'lardan sonraki çalışmalarına değinmiştik. Önceki yüzyılın bilinçli dil hareketlerinden biri de 1897'lerde Mehmet Emin'den (Yurdakul) gelmiştir. "Cenge Giderken" adlı şiirinde "Ben bir Türküm" diyebilme yürekliliği gösteren şair, daha sonra yayımladığı *Türkçe Şiirler*'le (1897) Osmanlı mutlu azınlığının başkentinde yeni bir ışık gücü yarattı. Halka kendi sesi gibi gelen bu şiirleri, yeni dalgalanmalar yaratarak, yeni çabaların cesaret nedeni oldu. Tevfik Nevzat (1868-1906) ile Mehmet Necip (Türkçü, 1871-1950), İzmir'de çıkan *Hizmet* (1897) ve *Ahenk* (1898) gazetelerinde yayımladıkları yazılarda, Türkçenin kendini bulması yolunda etkili öneriler getirdiler. Özellikle Mehmet Necip, *Hizmet*'teki "Türkçe Dilimiz" adlı yazı dizisinde konuşma dilinden kaynaklanan bir yazı dili önererek Arapça, Farsça sözcük ve tamlamaların atılması gereğini savundu. Aynı yıllar Selânik'te çıkan *Mütalea* (1896), *Asır* (1897), *Çocuklara Rehber* (1897), *Çocuk Bahçesi* (1904) adlı dergi ve gazeteler de Türkçenin örnek dil olması yolunda yayın yaptılar. II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Yusuf Akçura'nın öncülüğünde kurulan Türk Derneği, kendi adıyla çıkardığı dergide (1909-1910, 7 sayı) dönemin ulusçularını birleştirmeye çalıştı.

Türkçenin sadeleşmesi savaşımında hazırlık evresi görünümündeki bu hareketlerden sonra Ziya Gökalp, Ömer Seyfeddin, Ali Canip (Yöntem) yönetimindeki *Genç Kalemler* dergisi, sorunu bir cephe hareketi durumuna getirmeyi başardı. Derginin yeni ilk sayısında (1911) Ömer Seyfeddin'in imzasız başyazısı düşün ve edebiyat çevrelerinde geniş etki yarattı. Şöyle diyordu:

"Eski lisan hastadır. Hastalıkları içindeki lüzumsuz yabancı kelimelerdir. Evet, şimdiki lisanımızda Arapça, Farsça kaidelerle yapılan cemler, terkib-i izafî, terkib-i tavsifî, vasf-ı terkibî yaşadıkça saf ve millî addolunamaz. Bu lisanı kimse anlamaz. (...)

Dünyanın en mükemmel, en basit, en sade ve tabiî sarfı olduğu bütün lisan âlimlerince iddia ve beyan olunan Türkçe sarfımızı tanımalı, onun üzerinde ifsad edici bir leke gibi düşen yabancı kaideleri atmalıyız."

Daha sonra "yeni lisancı" olarak adlandırılan yazarlar, *Genç Kalemler* dergisinde şu temel kuralları ortaya atarak uygulanmasını istediler:

1. Kullanılmasına çok alışılmış sözcükler dışında Arapça ve Farsça kurallara dayanılarak yapılan tamlamaların atılması,

2. Türkçe cemi edatından başka yabancı edatların kesinlikle kullanılmaması,

3. Ama, şey, lâkin, hemen, henüz gibi dilimize yerleşmiş olanların dışında Arapça ve Farsça edatlara yer verilmemesi,

4. Yazı diliyle konuşma dilinin birleştirilmesi.

Genç Kalemler'in bu atılımı birkaç

yıl içinde yeni toplanmalara yol açtı. *Zekâ* (1911), *Türk Derneği* (1911), *Türk Yurdu* (1912), *Halka Doğru* (1913), *Türk Sözü* (1914) dergilerinin yaygınlığı ile hareket, okumuş orta tabaka tarafından benimsenmeye başladı. *Türk Yurdu*, Ömer Seyfeddin, Halide Edib, Yakup Kadri, Yusuf Ziya gibi gençlerin, Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu gibi kuramcıların yanı sıra daha önce "Millî Edebiyat" akımının ilkelerine karşı çıkanlardan destek gördü. Ama öte yandan bir geçiş döneminin açık özelliklerini taşıyan hareket içinde temelindeki çağdaş edebiyatımızı yaratacak ulusal ögelerle birlikte yalınlıkla yüzeyselliğin, ulusallıkla kopyacılığın,anlaşılır olmakla ilkelliğin tehlikelerini de barındırıyordu.

Mehmet Emin (Yurdakul), çıkışında toplumsal algılayışın ilk temsilcisi olduğu için, şiirlerini Rusçaya çeviren Vladimir Minorski'nin de belirttiği gibi, dönemini etkiledi. 1910'larda "millî vezin" olarak adlandırılan hece ölçüsüyle yazan şairlerin bir bölüğü Rıza Tevfik'e öykünerek halk şiirinin kopyalarını, Bektaşi nefeslerini çoğalttılar. Bir bölüğü Ziya Gökalp'e öykünerek şiiri iktidarın savaş politikası doğrultusunda kullanmak istedi. Dönemin genç şairlerinden Yusuf Ziya (Ortaç), yıllar sonra anılarında kendisinden sonra gelenlere hesap verir gibidir:

"Şimdi masamın üstünde yılların sararttığı bir Akından Akına *var. Kâğıdına, kartonuna, mürekkebine imrenerek, şiirlerine iğrenerek bakıyorum. Kitap on bin tane basılacaktı. Kitap basıldıktan sonra Harbiye Nezâreti'nden aldığım mektupta, kahraman askerlerimiz için yazdığım şiirlere Başkumandanlık adına teşekkür ediliyor ve kitabımın cephelere dağıtılmak üzere satın alınacağı bildiriliyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın ilk harp zengini bendim galiba. Cebimde, Harbiye Nezâreti'nin çifte saatli kapısından çıkarken, iki yüz yirmi lira vardı. İki yüz yirmi liraya, dört odalı bir ev alınırdı o zaman."* (*Bizim Yokuş*, s.41-45, 1966).

Edebiyat-ı Cedide şiirine tamlama kargaşası, kalıplaşmış benzetmeler, acayip betimleme hevesleri egemendi. Bu dönem bir ucu Alman kapitalizmine, bir ucu ırkçı-Turancı eğilimlere uzanan savaş propagandasının hece ölçüsüne vurulmuş çığlıklarından geçilmez oldu. Ama temeldeki ulusal öge olan Türkçe, Osmanlıcayı tarih sahnesinden silmişti.

Yeni Dönemin Başlıca Şairleri

Mehmet Emin (Yurdakul, 1869-1944): 1870'li yıllarda Süleyman Paşa "Lisanımız Türk lisanı, edebiyatımız da Türk edebiyatıdır" diye yazmıştı. Mehmet Emin bu gerçeği yüzyılın sonunda yayımladığı *Türkçe Şiirler* (1897) adlı kitabıyla kanıtladı. "Ben bir Türküm" diyerek varlığının adını koyarken dilinin gücünü göstermeye çalıştı. Hece ölçüsünü kullanarak, anlaşılır sözcükler seçerek, tamlamalardan kaçarak oluşturduğu şiir diliyle ilk okunuşta anlaşılır düzeyde dizeler yazıyordu Mehmet Emin. Birinci aşamada kendilerini "Osmanlı edebiyatçısı" sayanların Türkçe şiirler karşısında tepkisi büyük olmuştu. İkinci aşamada Halit Ziya ve Tevfik Fikret gibi ustalar Mehmet Emin'in girişimlerinin arkasındaki kaynağı görerek beğenileriyle çelişkiye düştüler. Halit Ziya, *"Nazımda büyük bir eser-i muvaffakiyet görüldü. Türk dilinin letâfetinden hep telezzüz ettik. Niçin Türkçe nesirler de olmasın?"* diye yazarak olumlu görüş belirtti. Üçüncü aşamada Mehmet Emin'in şiir gücüyle Türkçenin gücü ayrı düşünülmeye başlandı.

Gerçekte sözcüklerin yinelenmesi yoluyla etki arayan basit bir tekniğe dayanan Mehmet Emin şiirinde, sözcüğün dize içindeki işlevi gözönünde tutulmadığı için, dilimizin gizilgücüne özgü güzelliklere zor rastlanır: *"Bir yıl var ki dirlik yüzü görmemekte zavallı / Bir yıl var ki bir dul gibi yürek yanık, göz yaşlı / Bir yıl var ki ishak gibi ah etmede her gece / Bir yıl var ki, ırgat gibi bayırların sırtında / Bir yıl var ki hayvan gibi yumruk sopa altında."* dizelerinde görüldüğü gibi, varlıklarını yalnızca gözlem, içtenlik, ölçü ve uyağa borçludur bu şiirler. Güzellikleriyle değil, olanakların varlığını ortaya koyarak etkili olmuşlardır. Üçüncü aşamada bu etki, geçiş dönemini yaşayan tüm şairlerin yaratılarında görünmeye başlar.

Yahya Kemal (Beyatlı, 1884-1958) de kimi yazılarında bu değişmenin tarihsel nedenlerini araştırarak yeninin getirdiği güzellikleri gösterme gereğini duymuştur.

"Daha bir devir evvel pek mûnis görünen tetâbu-i izâfât gözden düştü. Sarfda Türk kelimelerini, *nahivde* Türk tavırlarını, *şîvede* Türk ağızlarını *arıyoruz. O kadar müstamel* bahr *kelimesi artık çirkin bir kelime oluverdi. Gözümüze çirkin görünüyor. Denizi,* deniz *kelimesiyle; ebr-i sehâbı* bulut *kelimesiyle; tiği, seyfi, şimşiri* kılıç *kelimesiyle; bârânı* yağmur, *bârikayı* şimşek *kelimeleriyle hissedebiliyoruz. Zevkimizde hâsıl olan bu esrarengiz tasfiye kimbilir bundan bir devir sonra daha ne neticeler verecek!" (Peyam-ı Edebî*, 3 Mart 1914, *Edebiyata Dair*, s.85-89.)

Değişmenin bilincinde olduğu için, aynı yıllar yayımladığı şiirlerde içyapı-

MEHMED EMİN [YURDAKUL] (1869-1944): *"Türkçe Şiirler" adlı kitabıyla (1897) hece ölçüsünün ve yalın dilin Halk Şiiri dışındaki ilk örneklerini ortaya koyar. "Millî şair" olarak nitelenen Mehmed Emin, şiirlerinin estetik değeriyle değil, gözlem, içtenlik, ölçü ve uyak gücüyle etki uyandırır.*

yı zorlamadan yeni bir dil kurma savaşımı içinde olduğu belirgindir, İlkin *Dergâh* dergisinde çıkan "Ses" şiiriyle bu savaşımdan başarı ile çıkar Yahya Kemal. Ve hep aynı doğrultuda, *"her dilde bir şiir kelimesi vardır"* ilkesi doğrultusunda kendi dil evrenini kurmaya çalışır. Bu, elbetteki düşünsel evrenini gösterir bize.

Yahya Kemal'in düşün evrenini tarih, doğa, İstanbul, yaşam-ölüm, anı vb. konularına yaklaşımı ile kavramak kolaydır. Mustafa Şekip'in (Tunç, 1886-1958) temsil ettiği Bergson'cu felsefeyi, yani idealizmi kabul ettiklerini belirten Yahya Kemal, gerçekten "rüya âlemi" ve "ruhun ölümsüzlüğü" düşünüsüne çok bağlıdır. Çoğu Cumhuriyet döneminde çıkan "Sonbahar", "Düşünce", "Uçuş", "Sessiz Gemi", "Geçiş", "Rindlerin Akşamı", "Deniz Türküsü" şiirlerinde ölüm, ölüm kaygısı, ölümden sonra yaşama ve ebedîleşme inancı bir felsefe haline getirilmiştir. Ölüm korkusunu -kendi deyişiyle "dindar adam tevekkülü ile" karşılama aşamasında- yazdığı parçalarda, evrene karışmanın yerini bilinmez bir dünya (Ahret) düşünüsü alır: Fâni ömür nasılsa bitecek, kişi serviliklere yol göründüğünü anlayacaktır. Dünyanın ufku kararmış, her gün sürüklenerek yaşamak ağırlık vermeye başlamıştır ("Sonbahar"). Hulyası kalmayınca hayatın zevki yoktur. O halde bu beyhûde sonbahar bitmeli, kişioğlu ölmeden, onu öldüren korkudan kurtulmalıdır ("Düşünce"). Şair, "rûhun kıyısız bir denizde" uçarak "yıldızlar ülkesinde" yükseğe açıldıkça hayal edilen âlemi göreceğine inandığı zaman ("Uçuş") umutlu ve korkusuzdur. Ancak bu inançla ölümü "Âsûde bir bahar ülkesi" sayar ve dindar adam tevekkülü ile kendisine cesaret verir. "Rahatça dal, ölüm sonu gelmez bir uykudur." ("Geçiş").

Yahya Kemal'in bireysel duyarlıkları işlediği şiirlerinde açıkça görülen idealist felsefeye bağlılık, eski kültür kalıtlarına hayranlık temelinden kaynaklanan şiirlerinde "idealist tarih" görüşüne dönüşmüştür.

Yahya Kemal, şiir duygusunu "lisan haline getirinceye kadar yoğurmak" ve en çok "toplu bir madde haline sokmak" özlemini duymuş ve bunu gerçekleştirmiştir. Bu nedenle çağdaşlarının "söz ustası", "ses ustası" gibi nitelemeleri doğruyu ifade eder. Çünkü ritmin tekdüzeliğine boyun eğmeyen, değişik ses tonları arayarak müziğini zenginleştiren bir ezgici gibi, ölçünün sağladığı ritmden bağımsız düzeylere ulaşmak başlıca amacıdır. Çok şiirinde bunu da gerçekleştirmiştir.

YAHYA KEMAL [BEYATLI] (1884-1958): I. Dünya Savaşı yıllarında adını duyurmaya başlayan Yahya Kemal, şiirlerinde iç yapıyı zorlamadan yeni bir dil kurma çabasındadır. Divan şiirinin beyit'e dayanan anlayışını aşıp şiir bütününe ulaşma ve kendi şiir dilini yaratma çabasıyla seçkinleşir.

Şiirimizin Yahya Kemal'den sonra gelen ustalarından Nâzım Hikmet, *"ondan şahsen mısra düzme hünerinin teknik bahislerinde çok yararlandığını"* söylerken, Ahmet Hamdi Tanpınar hayranlığını şöyle ifade eder: *"Yahya Kemal dilin mükemmeliyet imkânlarını en son haddine kadar yoklamış ve bulmuş olan adamdı."*

Yeni dönemin şairleri arasında Rıza Tevfik (Bölükbaşı, 1869-1949), Mithat Cemal (Kuntay, 1885-1956), Orhan Seyfi (Orhon, 1890-1972), Halit Fahri (Ozansoy, 1891-1971), Yusuf Ziya (Ortaç, 1895-1967), Enis Behiç (Koryürek, 1891-1941), Salih Zeki (Aktay, 1896-1971), Şükûfe Nihal (Başar, 1896-1973), Ali Mümtaz (Arolat, 1897-1967), Faruk Nafiz (Çamlıbel, 1898-1973) anılabilir. □

KAYNAKÇA

□ BEYATLI Yahya Kemal, *Edebiyata Dâir*, İstanbul 1971
□ DİZDAROĞLU Hikmet, *Şinasi*, 2. bas., İstanbul 1970
□ ERSOY Mehmet Akif, *Safahat*, Haz.: Ömer Rıza Doğrul, 9. bas., İstanbul 1974
□ KOCATÜRK Vasfi Mahir, *Ziya Paşa'nın Şiirleri*, 2.bas., 1967
□ KURDAKUL Şükran, *Çağdaş Türk Edebiyatı-Meşrutiyet Dönemi*, İstanbul 1977
□ KURDAKUL Şükran, *Namık Kemal*, İstanbul, 1977
□ KURDAKUL Şükran, *Şairler ve Yazarlar Sözlüğü*, İstanbul 1985
□ KURGAN Şükrü, *Recaizade Ekrem*, 1957
□ LEVEND Agâh Sırrı, *Tanzimat Edebiyatı*, İstanbul 1934
□ MUTLUAY Rauf, *100 Soruda XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı*, İstanbul 1970
□ Şerif Hulusi, *Ahmet Haşim*, 2. bas., 1967
□ Tevfik Fikret, *Rübâb-ı Şikeste*, Haz.: Asım Bezirci, İstanbul 1984
□ Tevfik Fikret, *Geçmişten Gelen*, Haz.: Asım Bezirci, İstanbul 1984
□ UŞAKLIGİL Halit Ziya, *Kırk Yıl*, İstanbul 1969
□ ÜNAYDIN Ruşen Eşref, *Diyorlar ki*, Haz.: Şemsettin Kutlu, 1972

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eleştirinin Gelişimi

Ekrem Işın

Türk eleştiri edebiyatı, Osmanlı kültürünün klasik ve modern dönemlerinde birbirine karşıt iki farklı gelenek oluşturmuştur. Eleştiri tarihimizin ana iskeletini kuran bu geleneklerden ilki, klasik döneme ait olup, biyografik künye yazıcılığını temel alan tezkîreciliktir. 16. yy'dan 19. yy'ın ilk yarısına kadar etkinlik alanını koruyan tezkîre geleneği, Tanzimat'la birlikte yerini Batı kültürüyle beslenen pozitif eleştiri anlayışına bırakır. Tanzimat eleştirisinin öncelikle yöneldiği konu, klasik dönemin edebiyatıdır. Bu konunun, aynı zamanda tezkîreciliğin de asıl ilgi alanını oluşturduğu dikkate alınırsa, her iki eleştiri geleneğinin yöntem farklılığını belirlemesi açısından önemi daha iyi anlaşılır.

Tezkîrecilik ve Geleneksel Eleştiride Yöntem Sorunu

"Tezkîre" sözcüğü, klasik dönemde bugünkü dar anlamının dışında kullanılıyordu. Osmanlı toplumunun maddî ve manevî kültürünü oluşturan her meslekten yaratıcı kişi, tezkîrecinin gözünde birer sanatçıydı. Örneğin şair, geleneksel kültürün en yaygın sanatçı tipidir; ama tezkîre yazarı için usta bir çiçek yetiştiricisi de pekâlâ kendi alanının sanatçısı kabul edilebiliyordu. Bu açıdan tezkîrecinin yöntemi, geleneksel yaşantıyı oluşturan belli bir meslek içinde yetişmiş sanatçıyı, dönemin ethik ve estetik kuralları içersinde irdelemekti. Yöntemin bu basit çerçevesinden de anlaşılacağı üzere, tezkîre geleneği, yaratıcı kişiyi, ortaya koyduğu eserden daha ön planda tutuyor, dolayısıyla sanatın kaynağındaki insan ögesine yöneliyordu. Bu nokta Tanzimat eleştirisinin ana perspektifini kavramak açısından önemlidir; çünkü modern dönemin eleştirisi, klasik edebiyatın tanrısal yeteneklerle donatılmış sanatçısını değil, bu sanatçının ortaya çıkarttığı eserin biçimsel çatısını ve içeriğindeki manevî atmosferi hedef almıştır. Klasik ve modern eleştiri geleneklerimizi birbirinden ayıran sınır, işte bu karşıtlıktan geçer.

Dünyaya Bakış Açısı

Üstün sanatçı tipini, eleştirisinin odağına yerleştiren tezkîre yazarı, döneminin dünyaya bakış açısıyla sınırlıydı. Bu bakış açısına göre dünya, sanatsal yaratıcılığın Tanrı'dan kaynaklanıp sonuçta gene Tanrı'ya yöneldiği Ortaçağ anlayışına uygun kültürel bir kozmozdu. Sanatçı ise, böyle bir manevî ortamda "ilahî" bilgiyi belli estetik kategoriler içinde ifade edebilen kişi anlamına geliyordu. Bu anlayışa bağlı olarak tezkîrecinin eleştiri yöntemi, Tanrısal kökenli bilgi ile onu sanat formu içinde dönüştüren insan kökenli meslekî becerinin birbirini dengelemesine dayanırdı. Eğer böyle bir denge sağlanabilmişse, bunu gerçekleştiren sanatçı usta olarak nitelendirilir ve ortaya çıkan eserin de üstünlüğü tartışmasız kabul edilirdi.

Tezkîre yazarının böyle bir denge durumunu saptayabilecek bazı değerlendirme ölçütleri vardır. Her şeyden önce sanatçıyı, kültürel kozmozun çekirdeği olarak ele almakla onu kuşatan değişik çaptaki gelenek yörüngelerini de eleştiri yönteminin birer değerlendirme ölçütü saymıştır. Bu yönteme göre, sanatçı kendisini kuşatan tüm gelenek çemberleriyle sınırlı bir sorumluluk duygusu altında eserlerini yaratırdı. En küçük çaplı toplumsal gelenek çemberinde sanatçının içinde yer aldığı aile ve lonca kurumunun değerleri sıralanır, tezkîreci de sanatçıyı bu çemberin temsil ettiği değerlerle eleştirmeye başlar ve daha sonra diğerlerine geçerdi. Tezkîre metinlerinde üzerinde durulan sanatçının kişiliği ve kültürü sorunu, bu en dar çaplı geleneğin değerleri açısından ele alınmıştır. Kişilik söz konusu olunca bize bugün basmakalıp yargılar gibi görünen, ama klasik kültürde herbiri ayırdedici önem taşıyan "rind", "meczub" vb. nitelemeler, sanatçının kişilik yapısını dışavuran anahtar sözcüklerdir. Tezkîreci, bu sözcükleri kişisel bir tasarrufla değil, söz konusu ettiğimiz geleneğin değerlerine göre kullanırdı. Belki ayrıntıları fazlaca önemsenmeyip, yalnızca sıfatların yalın karşılıklarına sığınılarak yapılmış bu kişilik saptaması, sanatçı ile sanat ürünü arasındaki ilk dolaysız ilişkiyi kurmaktaydı.

Kültür Birikimi

Klasik dönem sanatçısının kişiliğini oluşturan diğer bir etken de, kültür birikimidir. Geleneksel Osmanlı toplu-

munda kültürlenmenin başlıca iki yolu vardı. Kişinin bağlı bulunduğu meslek kolu ve bu alanın bilgisini öğreten kurumsal örgütlenme ile geçmişte yaşamış ya da yaşamakta olan "ârif" insanlardan edinilmiş mistik değerler. Her iki kültürlenme biçimi, birbiri içinde eriyebileceği gibi tek başına da sanatçının dünyasını oluşturmaya yetebiliyordu. Tezkîre metinlerinde en çok rastladığımız bu kültürlenme biçimlerine verilen değer, sanatçının manevî kozmozla uyumunu sınayan başlıca ölçütler arasındadır. Klasik şairlerimizin büyük çoğunluğu dinsel bürokrasi içinde yetiştiğinden, tezkîre yazarının sanatçıyı meslekî bilgi yönünden eleştirmesi daha kolay olmuştur.

Tezkîrecinin eleştiri yöntemine göre bir sanatçıyı oluşturduğu varsayılan ikinci büyük gelenek çemberinde, başta padişah olmak üzere devlet ricalini temsil eden bürokratlar, din görevlileri, halkın evliya gözüyle baktığı kutsal kişiler ve usta sanatçıların manevî değerleri yer alırdı. Şairin, "kaside" ve "nazîre" alanlarında gösterdiği başarı oranında bu gelenek çemberiyle olan uyumu tezkîreci tarafından gözlemlenir ve sonuçta yargıya varılırdı. Klasik edebiyatımızda ayrıca pek çok "nazîre mecmuası" düzenlenmiştir. Bu olgu da bize açıkça, gelenek içindeki sanatçının etkilenme kaynaklarına ve bağlılık duygusuna geçmişte verilen aşırı önemi göstermektedir.

Son ve en geniş çaplı gelenek çemberi, Tanrı ile sembolize edilen teolojik bilgileri içerir. Klasik sanatın yöneldiği, hem neden hem de sonuç olan bu kapsamlı değerler sisteminden bağımsız bir sanatçı tipi düşünülemez. Sanat, Tanrı'nın gölgesinde yaratılır; ister dindışı isterse dinî olsun, ana ilke bu sistemin sınırlarını aşmamaktır. Özellikle tasavvuf şairlerini konu edinen tezkîrelerde bu ilke, yargının temel ekseni sayılmıştır.

İlk ve Son Örnekleri

Türk edebiyatında yazılmış ilk tezkîre Ali Şir Nevaî'ye ait olup, *Mecâlisü'n-Nefâis* adını taşır. Nevaî'nin 1492'de Çağatay lehçesiyle yazdığı bu eser sekiz bölümdür. Tezkîresinde, çoğunluğu Herat, Türkistan ve Azerbaycan sahasında yetişen şairlerin yanında "Türkî-gûy" olarak nitelendirdiği ve şiirlerini Türkçe yazan sanatçılara da geniş yer vermiştir.

Anadolu sahasında Batı Türkçesiyle yazılan ilk tezkîre ise *Heşt-Behişt*'tir. Sehî Bey'in 1538'de tamamladığı eser, *Mecalisü'n-Nefâis* gibi sekiz tabakadan oluşur. Biyografisini verdiği şairlerden örnek beyitleri de eserine alan Sehî Bey'in tezkîresi, Anadolu sahasında 16. yy'ın ilk çeyreğine kadar yetişmiş sanatçıları kapsaması açısından da büyük öneme sahiptir.

Klasik tezkîreciliğin son örnekleri, 19. yy 'da modern eleştiri anlayışının yavaş yavaş gelişmeye başladığı dönemde verilmiştir. Fatin Davud'un Sâlim ve Safâyî tezkîrelerine zeyl olarak 1852'de yazdığı *Hâtimetü'l-Eş'ar*; edebiyatımızda Çaylak Tevfik olarak bilinen Mehmed Tevfik'in *Kafile-i Şu'ara*'sı ve henüz yazma halinde olan Nail Tuman'ın *Tuhfe-i Nâilî* adlı tezkîresi bu son örnekler arasında sayılabilir.

Tanzimat edebiyatının öncülerinden İbrahim Şinasi'nin *Fatin Tezkîresi* üzerine "Payitaht" başlığıyla *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde yazdığı kısa bir açıklama, modern eleştirinin de ilk habercisidir. Şinasi yazısında, eserin ilk basımındaki yanlışlara değinerek bu tür eserlere nesnel açıdan yaklaşmanın önemini vurgular. Yeniden basımı yapılacak olan tezkîrenin kapsadığı şairlerin aşırı övgüyle ele alınması, biyografilerdeki somut yanlışlıklar Şinasi tarafından önemle vurgulanmıştır. Şinasi'nin, eserin düzenlenişi konusunda yöntemsel açıdan ileri sürdüğü tüm görüşler, tezkîredeki biyografik bilgilerin gerçeğe uygunluk ilkesi etrafında biçimlenip biçimlenmediği sorununu dile getirir. İlk defa bu yazıyla, eleştirinin odağına "a priori" bilgiyle donatılmış sanatçı değil, eserin kendisi alınmıştır. Bu yöntemsel ilke, çok geçmeden Tanzimat eleştirisinin de belirleyicisi olacaktır.

Yeni Osmanlılar ve Tanzimat Edebiyatında Eleştiri

Tezkîre geleneğinden Batılı pozitif eleştiri anlayışına geçiş, Tanzimat döneminde gerçekleşmiştir. Yakın tarihimizde reformlar dönemi olarak bilinen Tanzimat yılları, geleneksel Osmanlı toplumunun dayandığı temel noktaların açıkça eleştirildiği bir düşünsel sürecin başlangıcını oluşturur. Toplumsal eleştiri, Tanzimat'ın getirdiği kurumsal organizasyonların geleneksel yapıyla olan çok boyutlu çatışmasından doğmuş, her yönden kendisini dengede tutabilecek modern bir toplum özlemini dile getirmiştir. Bu özlemin ilk tutarlı sözcüleri "Yeni Osmanlılar" adıyla bilinen aydın grubudur.

Yeni Osmanlılar, Tanzimat'la ilk önemli atılımlarını, kendi değişen zihniyet dünyalarında yaşamış, ama modernleşme sürecindeki bazı temel aksaklıkların da farkına varmış aydın bir çevreydi. Siyasî amaçlarının anayasal bir düzeni öngördüğünü biliyoruz. Bu amaçla başlattıkları eleştiri etkinliği, 19. yy modern Osmanlı kültürünün sistematik çerçevesini kurmuştu. Bu çerçeve, yapılması gereken reformların İslamî ilkelere uygunluk derecesini gözardı etmeden, geleneksel toplumun kökenine inen bir eleştiriyi de barındırmaktaydı. Osmanlı toplumu, tarihinde ilk defa kendi kendisini sistematik biçimde eleştirmeye, bu düşünsel çerçeveyi modernleştirerek girişmiştir.

Birinci kuşak Tanzimat aydınları, çoğunlukla devlet bürokrasisinden yetişme yöneticilerdi. Bu yönetici aydın tipi için modernleşme olgusu, Batılı kurumlara Osmanlı toplumunda gerek duyulan alanlarda işlerlik kazandırmak anlamına geliyordu. Moral değerlerin bu tür yabancı kurumlar içinde hangi düzeyde bir çatışmaya yol açabileceği bu yönetici kadronun üzerinde yeterince durmadığı bir konuydu. Çatışmanın, toplumsal huzursuzluğun önemli bir göstergesi olmaya başlaması, ancak ilk reform denemelerinin sonucunda anlaşılabilmişti. Yeni Osmanlıların muhalefet nedenlerinden belki de en önemlisi, moral değerlerden soyutlanmış bir modernleşmenin, kişiliksiz toplum yaratmada başlıca dinamik olduğu düşüncesiydi. Sokaktaki Osmanlı insanı ile Tanzimat bürokratının kafasındaki modern örgütlenme şemaları arasında giderek derinleşen uçurumu gören Yeni Osmanlılar, sorunu sanatsal düzlemde yansıtmayı seçtiler. Bu kuşak, tam anlamıyla sanatçı bir kuşaktır. Kültürümüzdeki ilk Batılı edebiyat anlayışını savunmuşlar ve modernleşmenin Osmanlı insanı üzerindeki etkilerini eserlerinin temel konusu yapmışlardır.

Yeni Osmanlıları Batılı edebiyatın Osmanlı kültüründeki öncüleri yapan zorunluluk, değişken bir toplumun sorunlarını işlemede klasik edebiyatımızın her bakımdan yetersiz kalışıydı. Bu yetersizlik olgusu, Tanzimat dönemi eleştirisinin ele aldığı konuların başında gelir.

"FATİN TEZKİRESİ": *Belli bir meslek içinde yetişmiş sanatçıları dönemin ethik ve estetik kuralları içerisinde irdeleyen tezkîreler, klasik eleştiri tarihimizin ürünleridir. Tanzimat'tan sonra bu gelenek yavaş yavaş terkedilmiş; son tezkîre Fatin Davud Efendi'nin (1814-1867) 1722'den kendi dönemine kadar yetişen 672 şaire yer verdiği "Hâtimetü'l-Eş'ar"ı olmuştur. Sonradan Şinasi, bu tezkîrenin somut yanlışları üzerinde özellikle durmuştur.*

Namık Kemal

Klasik edebiyatın köklü eleştirisini Namık Kemal yapmıştır. Onun eleştiri perspektifi, tezkîre yazarınınki gibi sanatçının kişiliğini değil, sanat eserinin kendisini hedef alıyordu. Klasik edebiyatın yarattığı ütopik dünyayı, gerçeklikle bağdaşmayan hayal ürünü bir kurgu olarak nitelendirmiştir. Bu konuda şunları yazar:

"Divanlarımızdan biri mütalâa olunurken insan muhterî olduğu hayâlâtı zihninde tecessüm ettirse etrafını maden elli, deniz gönüllü, ayağını Zuhâl'in tepesine basmış, hençerini Merih'in göğsüne saplamış memdûhlar feleği tersine çevirmiş de kadeh diye önüne koymuş, cehennemi alevlendirmiş de dağ diye göğsüne yapıştırmış, bağırdıkça arş-ı âlâ sarsılır, ağladıkça dünya kan tûfanlarına gark olur âşıklar; boyu serviden uzun, beli kıldan ince, ağzı zerreden ufak, kılıç kaşlı, kargı kirpikli, geyik gözlü, yılan saçlı mâşûklarla mâlâmâl göreceğinden kendini devler, gulyabânîler âleminde zanneder."

1873'te *Bahar-ı Dâniş* mukaddimesinde de II. Mahmud döneminden söz ederken gene aynı sorunu şöyle açıklamaktadır: *"Devr-i Mahmudî şu'arâsının Türkçeleştirdikleri şey yalnız elfâzdır. Yoksa tasavvurlarının âsâr-ı Acem'den yine zerre kadar farkı bulunmaz; yine dîvanlarda dağlı lâlelerden, yakası yırtık güllerden, feleğe benzer nilûferlerden, kıl kadar bellerden, yılan gibi saçlardan, servden uzun (gulyabânî gibi) gamzelerden, benevşe yahud zümrüd gibi bıyıklardan, su kenarlarında bitmiş çemen gibi sakallardan, hiç yok ağızlardan, tuzlu dudaklardan, kuyu gibi çene çukurlarından, üzerlerine pamuk yapışmış (iğrenç) yaralardan, timarhaneden boşanmış gibi sokaklarda çıplak gezer ve bağırarak göğsünü döğer âşıklardan, bir dilberin saçına tarak olmuş parça parça gönüllerden geçilmez."*

Namık Kemal, bu eleştirileriyle klasik edebiyatın temellendirdiği dünyayı önce bir bütün olarak gerçek dışılığın örneği saymış, ardından da bu gerçekten kopuşu hazırlayan nedenler üzerinde durmuştur. Namık Kemal'e göre bu nedenlerin en önde gelenleri, geleneksel şairin eserini ortaya çıkartırken uymak zorunda olduğu biçim ve içeriğe ilişkin kurallardır. Klasik şiirin içeriği doğa ötesini kuşatmakla yaşanan dünyanın gerçekliğine karşıt bir imge alanını kapsamaktadır. Bunun doğal sonucu olarak da imge düzeni, somut gerçekliği yansıtmaktan uzak, "mazmun"larla örülmüş, yalnızca zihinlerde canlanabilen bir tasarıma dönüşmüştür.

Namık Kemal, zihinsel tasarının yalnızca "mazmun"lara dayanılarak gerçekleştirilmesinin şiirde anlam kaybına yol açabileceğini de belirtir. 1866'da *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde iki sayı süren "Lisan-ı Osmanî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazatı Şâmildir" başlıklı yazısında bu konuya şöyle değinir: *"Edebiyatımızda ma'nâ san'at uğruna fedâ olunageldiğinden vüs'at-i tasavvur o derece ifrata varmıştır ki bazı kerre tahayyülde eb'ad-ı mutlaka dahiline bile kanâat olunmaz. Vazîfe-i asliyesi temyîz-i hakîkat olan efkâra ise böyle âsârın mazarrâtından başka ne te'siri olabilir."*

Sanatın, "mazmun" kalıpları üzerine kurulması, somut anlamın yok edilmesine neden olurken, ortaya konan eserin kamuoyu üzerindeki etkisi de çeşitli olumsuzluklara yol açmaktadır. Bu noktada Namık Kemal'in Yeni Osmanlılar ideolojisinin ana motiflerinden biri olan "kamuoyu"nu sanatın yöneldiği başlıca hedef sayması dikkate değer. Tanzimat yazarı, klasik dönem sanatçısının tersine, "kamuoyu"nu önemsemiş, onun temsil ettiği değerleri yeni edebiyatın odağına yerleştirmeye çalışmıştır. Bu açıdan edebiyat, Tanzimat yazarının gözünde didaktik bir amaca da hizmet etmektedir. Namık Kemal, klasik edebiyatımızın böyle bir amaçtan yoksunluğunu, onun içerik yapısındaki gerçekdışılığa bağlar. Kuşkusuz, söz konusu edilen gerçekdışılık kendi kendine oluşmamış, yabancı bir kültürden yüzyıllar boyunca beslenmiştir. Namık Kemal bu kültürün İran kaynaklı olduğunu belirterek, *"Erbâbına ma'lûmdur ki ekser âsârında İran'ın tahrîri tasvîrine benzer. Birinde elvân ne kadar dil-nişîn ise diğerinde elfâz o kadar rengîn olmağla beraber biri menazıra ve diğeri münazaraya mutabık olmadığıyçün ikise dahi tabiatın hilafındadır. Hatta Acemin levayih-i mersumesine nazar olunsa, bir pehlivanın bıyığı mızrağından uzun ve medayih-i manzumesine bakılsa, bir mızrağın tûlu, mah ile mahi beyninde olan bu'd-ı mücerredden füzun görülür. Ma'rifetin sinn-i kemali ıtlakına şayan olan bu asr-ı medeniyette, öyle bir takım heyakil-i Haile meddahlarını, hüsn-i tabiat ashabı nasıl nedim-i efkar edebilir? Dünyada hiç bir sahib-ı rüşd var mıdır ki gulyabani*

hikâyelerini istima'dan mahzuz olsun?" sözleriyle Tanzimat dönemi eleştirisinin gerçekçilik anlayışını belirlemeye başlar.

Namık Kemal'e göre gerçek, hiçbir zaman akla aykırı olamaz. Akla aykırı olan, doğanın somut gerçekliğine de ters düşer. Bu bakımdan İran kökenli klasik sanatın temsil ettiği dünya görüşü aklın yasalarını çiğneyen bir yansıtma açısına sahiptir. Namık Kemal, sanatın imge düzenini kuran "mübalâğa"ya bütünüyle karşı değildir; ama bu temel belirleyicinin de her zaman aklın yasaları çerçevesinde kalmasını savunur. Bu konuda ise düşüncelerini şöyle dile getirir: *"Mübalâğa makbuldür: Eğer aklen ve âdeten vukuu kabil ise. (Buna tebliğ tesmiye olunur.) Makuldur: Eğer aklen mümkün ve âdeten batıl ise. (Buna iğrak denilir.) Medhuldür: Eğer bir münasebet-i tevcih ile iğrak derecesine irca'ı mümkün olmamak üzere akıl ve âdetçe imkandan atıl ise. (Buna gulüvv namı verilir.)"*

Sanatın akla uygunluk ilkesi, Tanzimat eleştirisinin pozitif niteliğini ortaya koyar. Tanzimat reformlarının Osmanlı toplumuna rasyonel bir düzen vermeyi amaçladığı bir dönemde, aklın sınırları dışında kalan sanatın da Namık Kemal'e göre hiçbir işlevi olamaz. Toplumsal kurumlarda başlatılan reformun sanata da yansımasını savunan Namık Kemal, *"Edebiyatın hali dahi mülkümüzde ıslahına ihtiyaç olan nekayis cümlesinden değil midir?"* diyerek bu düşüncesini açık bir dille belirtir.

Şiir Tartışması

Namık Kemal, klasik edebiyat üzerine en yoğun eleştirilerini, Ziya Paşa'nın 1873'te birinci cildini yayımladığı "müntehabat mecmuası" *Harabât* dolayısıyla yapmıştır. Ziya Paşa 1868'de *Hürriyet* gazetesinde çıkan "Şiir ve İnşa" makalesinde klasik Osmanlı şiirine çok sert eleştiriler yönelterek Namık Kemal'in düşünceleriyle aynı paralelde yer almaktaydı. Bu makalesinde köktenci tavrını şöyle dile getirmiştir: *"Osmanlıların şiiri acaba nedir? Necati ve Baki ve Nef'i divanlarında gördüğümüz bahr-ı remel ve hezecden mahbun ve muhbis kasaid ve gazaliyat ve kıt'aat ve mesneviyat mıdır? Yoksa Hace ve Itrî gibi musıkişinasanın rabtı makamat ettikleri Nedım ve Vasıf şarkıları mıdır? Hayır bunların hiçbirisi Osmanlı şiiri değildir. Zira görülüyor ki, bu nazımlarda Osmanlı şairleri şuara-yı İran'a ve şuara-yı İran dahi Araplara taklid ile melez bir şey yapılmıştır. Ve bu taklid üslub-ı nazımda değil ve belki efkar ve ma'aniye bile sirayet edip, bizim şuara-yı eslaf eda-yı nazm u ifadede ve hayalat ve ma'anide Arap ve Acem'e mümkün mertebe taklide sa'y etmeyi maariften addetmişler ve acaba bizim mensub olduğumuz milletin bir lisanı ve şiiri var mıdır ve bunu ıslah kabil midir, asla burasını mülâhaza etmemişlerdir."* Görüldüğü gibi Ziya Paşa, 1873 öncesi dönemde Yeni Osmanlılar'ın eleştiri perspektifini onaylamaktaydı. Ancak dönemin siyasî çalkantıları onu zamanla savunduğu ilkelerin uzağına sürüklemiştir. Klasik şiirimizin üç ciltlik bir antolojisi olan *Harabat* adlı eserine yazdığı manzum önsözde "Şiir ve İnşa" makalesiyle yadsıdığı geleneksel sanatı bu defa ana hatlarıyla savunmaya başlamıştır. Namık Kemal, bu savunmaya, *Harabat*'ın birinci cildine karşılık olarak *Tahrib-i Harabat* ve ikincisine de *Ta'kib* adlı eseriyle karşılık verir. Namık Kemal gibi Recaizade Mahmud Ekrem de klasik şiirin başlıca eleştiricilerindendir. Ahmet Midhat'a gelince, onun eleştirileri daha çok ethik açıdan olmuştur. Osmanlı toplumunun orta tabaka değerlerini kendi sanatının çıkış noktası yapan Ahmet Midhat, geleneksel şiirin, şarap meyhane ve sevgiliden oluşan güzellik anlayışı açıkça ahlaka aykırı bulduğu ve çalışma disiplinini bozucu bir zevk tüketiciliğine yol açtığı için eleştirmiştir. Eski şiiri savunan Muallim Naci ile yaptığı tartışmanın kaynağında da bu ahlakî kaygı vardır.

Klasik şiirin Yeni Osmanlılar tarafından başlıca eleştiri konusu yapılmış olması, ister istemez yenilikçi yazarlarla geleneğin yolunu izleyenleri karşı karşıya getirmiştir. Recaizade Ekrem'in Mekteb-i Mülkiye'de verdiği edebiyat derslerini *Ta'lim-i Edebiyat* adı altında kitap olarak yayımlamasıyla bu çatışma iyice belirginleşir. Recaizade, kitabını dört bölüme ayırmış, "Kuva-yı Zihniyyenin Edebiyattaki Fi'ili" başlıklı birinci bölümde soyut ve somut varlıkları kavrama gücü üzerinde durmuş, ikinci bölümde üslup sorununu kapsamlı biçimde ele almış; üçüncü bölümde ise "üslub-ı hakikî" ile "üslub-ı mecazî" arasındaki farkları açıklamış ve son bölümde de "Sanayi-i lâfziyye" dediği söz sanatlarını incelemiştir. Kitabın tartışmalara neden olan özelliği, incelenen konulara verilen örneklerin çoğunlukla ya yeni şairlerden ya da Batılı yazarlardan alınmış olmasıdır. Namık Kemal ve Abdülhak Hamid, *Ta'lim-i Edebiyat*'ı desteklemişler, özellikle Kemal, *"Ekrem, millete hepimizin gıpta edeceğimiz bir kitap ihda etti.* Ta'lim-i Edebiyat *Ekrem'in kendisi kadar büyüktür"* sözleriyle övgüsünü esirgememiştir. Öte yandan gelenekçi kesimin tepkisi çok geçmeden kendini gösterir. Elhac İbrahim Efendi 29 Eylül 1882 tarihli *Tercüman-ı Hakikat*'da "İmar ve Tashih" başlıklı yazısıyla karşı eleştiriyi başlatır. Elhac İbrahim Efendi'nin eleştirisi görünürde Recaizade'nin Nabi'nin bir beyitindeki "istiare"yi yanlış yorumladığı gibi teknik bir konuyu hedef alsa da, aslında yenilikçi edebiyatın temsilcisi Mahmud Ekrem'in, *"Asar-ı eslafı takbih ve tezyifden ve şiir ü inşada anların isrine gidenleri tekdir ve ta'niften gayr-ı halî bulunması"* gibi ileride iyice suyüzüne çıkacak olan bir suçlamayı barındırmasıdır. İbrahim Efendi'nin başlattığı tartışma, Tanzimat dönemi yazarlarını iki karşıt gruba ayırmış ve böylece, klasik ile modern arasındaki temel farklılıklar eleştirel etkinliğin başlıca konuları arasına girmiştir. *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinin edebiyat köşesinde klasik şiiri savunan Muallim Naci ile Recaizade Ekrem'in tartışmaları ise her iki sanat anlayışı arasındaki uçurumu iyice belirginleştirir. Recaizade, *III.Zemzeme* önsözü ile *Takdir-i Elhan* başlıklı eserinde Muallim Naci'yi hedef alarak biraz da alaylı bir dille hem Naci'yi hem de eski şiir anlayışını karikatürize eder. Bunun üzerine Muallim Naci *Saadet* gazetesinde, 15 Şubat 1886'dan itibaren daha sonra kitap haline getireceği *Demdeme*'yi yayımlar. Bu tartışma ne yazık ki kişisel bir polemiğe dönüşerek düzeyini kaybeder ve araya "Dahiliye Nezareti"nin girmesiyle son bulur.

Beşir Fuad

Recaizade Ekrem - Muallim Naci tartışmasının kamuoyunda ilgiyle izlendiği bir dönemde Beşir Fuad, Tanzimat eleştirisinin düşünsel perspektifini sistematikleştirmeye çalışmakta ve yenilikçi edebiyatın Batılı gerçekçilik akımı karşısındaki konumunu belirlemektedir. Beşir Fuad, materyalist eğilimli bir Osmanlı aydınıdır. Her türlü skolastik düşünceye karşı olduğu gibi, salt hayal-

RECAİZADE EKREM (1847-1914): *Şair, romancı ve oyun yazarı olduğu kadar eleştiri alanında da eserler veren Mahmud Ekrem Bey, "Ta'lim-i Edebiyat" adlı kitabında yeni şiirden yana olduğunu ortaya koymuştu. Yenilikçilerle gelenekçilerin tartışmasına yol açan bu kitap, konuya geniş bir kesimin ilgi duymasını da sağlamıştır. Sağda, Ekrem Bey'in çalışma odası.*

le beslenen eski ve yeni edebiyat anlayışlarına da karşıdır. Sanatın, pozitif bilimlerin gerçeğine ters düşemeyeceğini savunarak, Tanzimat edebiyatının salt duyguya yaslanan romantizmini ve bundan kaynaklanan aşırı heyecan yüklü şiiri de gerçekle bağdaşmaz bulur. 1885'te yayımladığı *Victor Hugo* adlı kitabında romantizme karşı Emile Zola'nın natüralizmini ön plana çıkarır. Beşir Fuad'a göre, *"Klasikler ile romantikleri mülkümüzün udebasına tatbik etmek ister isek Veysî'ler, Nergisî'ler, Nabî'ler, Nef'i'ler ilh. ile zamanımızda mumaileyhi taklid eden klasik; Şinasi'ler, Ziya Paşa'lar, Kemal Bey'ler ile bunların mesleğine iktida edenler romantik addolunur."* Beşir Fuad'ın yaptığı bu ayrım, Tanzimat edebiyatını romantizmin çerçevesine sokmakla Namık Kemal'in bu konu üzerindeki yargısını paylaşır; ancak Beşir Fuad'ın romantizme karşı natüralizmi savunması, dönemi için ileri bir adımdır. Emile Zola'nın sanat anlayışını, *"Hayattan başka elimizde nümune yoktur. Çünkü havassımızın haricinde bir şey idrak edemeyiz. Binaberîn, hayatı tağyir etmek, sehiv ve hataya mahal bırakmak olacağından bu yolda vücuda getirilen eser fena olur. Binaberîn Zola'nın kavlince yalnız hakikat asar-ı sanayia husule getirebilir. Demek oluyor ki tahayyül etmemeli; bakmalı, tetkik etmeli ve gördüğünü bihakkın tavsif ve tarif etmeli,"* biçiminde özetleyen Beşir Fuad, sanatçının bir bilim adamı gibi gerçeğe nesnel açıdan yaklaşmasını savunur.

Felsefî Arka Plan

Beşir Fuad'la birlikte Tanzimat eleştirisi, felsefî düşünceye kapılarını aralamıştır. Aralarında Namık Kemal'in de bulunduğu birinci kuşak Tanzimat yazarlarının eleştirilerinde görülmeyen felsefî arka plan, Beşir Fuad'ın kişisel çabalarıyla öne çıkar. Sanatta güzellik ve gerçeklik gibi estetik konular Beşir Fuad'ın kalemiyle tartışma gündemine girmiştir. Tanzimat romanı ilk defa bu dönemde Beşir Fuad'ın başlattığı "Hakikiyun-Hayaliyun" tartışması çerçevesinde yeni bir gözle irdelenmiştir. Ancak Tanzimat eleştirisi bu aşamaya, konuyu yakından ilgilendiren ve temelini klasik edebiyatın anlatı türlerinden hikâye'nin Namık Kemal tarafından ele alınış biçimine dayandıran bir dizi tartışmayla ulaşmıştır. *Mukaddime-i Celal*'de Namık Kemal, klasik anlatı edebiyatını şöyle değerlendirir: *"Bizim hikâyeler tılsım ile define bulmak, bir yerde denize batıp müellifin hokkasından çıkmak, ah ile yanmak, külünk ile dağ yarmak gibi bütün tabiat ve hakikatin haricinde birer mevzua müstenid ve suret-i tasvir-i ahlak ve tafsil-i âdad ve teşrih-i hissiyat gibi şireat-i adabın kâffesinden mahrum olduğu için roman değil kocakarı masalı nevindendir. Hüsn ü Aşk, Leyla ve Mecnun kabilinden olan manzumeler de, gerek mevzularına gerek suret-i tahrirlerine nazaran adeta birer tasavvuf risalesidir."*

Bu değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere Namık Kemal, geleneksel anlatı türlerini tıpkı klasik şiiri eleştirdiği noktalardan ele almakta ve geçmiş zaman nesrinin gerçekdışılığını vurgulamaktadır. Soruna rasyonalist açıdan yaklaşan Namık Kemal'in eleştiri perspektifi, Beşir Fuad'ın natüralizmi ile son sınırına varır. İşte bu son aşamada

Ahmet Midhat Efendi'nin tepkisiyle karşılaşırız. Midhat Efendi'ye göre natüralizm, hayatı yalnızca iğrenç ve aşağılık yönleriyle yansıtmak saplantısını güttüğü için tek taraflıdır. Gerçeğin böylesine bir tek yönlülükle yansıtılmasını doğru bulmayan Ahmet Midhat, Tanzimat eleştirisinin ahlâkçı perspektifini iyice somutlaştırır. Daha önce de klasik şiirin "şarap-meyhane-sevgili" atmosferinin ahlâk-dışılığına karşı çıkmış ve eleştirel açısını bu defa natüralist roman anlayışına uygulamıştır. Ahmet Midhat'ın kendi anladığı natüralizme uygun olarak yazdığı romanı *Müşahedat* adını taşır. Romanının "Kariîn ile Hasbihal" başlıklı önsözünde, katılmadığı natüralizm anlayışını *"Zamanımızın tabiiyyun hikâye-nüvisanı ise fezail-i beşeriyeyi esafilin de efazılın da kalplerinden bil-külliye silinmiş göstermeyi ayn-ı tabiat ve mahz-ı hakikat addediyorlar ki işte en büyük hataları da bundadır,"* görüşüyle dile getirir.

Tanzimat dönemi eleştiri anlayışı iki aşamalı bir sürecin sonunda Edebiyat-ı Cedide'nin estetik konusunu öne alan eleştiri anlayışına zemin hazırlamıştır. İlk aşamada Tanzimat eleştirisi, geçmişin edebiyatına yönelmekte, yazılı geleneğin dili kullanış biçimini, kapsadığı imge düzeninin gerçeklik karşısındaki konumunu ve kuralcı biçimciliğinin yol açtığı anlatım aksaklıklarını sorgulamaktadır. İkinci aşamada, modern edebiyatın iç sorunlarını irdelemeye başlamış, gerçekçi tutumun düşünsel kaynaklarına uzanmayı başlıca hedef saymıştır.

Edebiyat-ı Cedide Döneminde Eleştiri Anlayışı

19. yy'ın sonlarına doğru, Osmanlı aydınının kafasındaki modernleşme anlayışı yavaş yavaş sistematikleşmeye başlamıştı. 1876 Anayasasının bir türlü işlerlik kazanamayışı, siyasî muhalefetin susturulup dizginlerin yeniden padişahın eline geçmesi, pozitif bilimlere ağırlık veren modern eğitim kurumlarının yetiştirdiği aydın çevrede giderek büyüyen bir soru işaretine cevap aramayı zorunlu kılıyordu. Osmanlı aydını modernleşmenin görüntüsüyle yetinmenin olanaksızlığını bu dönemde iyice anlamıştı. Bu görüntünün ardındaki felsefeye duyulan ilgi, aydın tabakanın her kesimini etkisi altına almıştı. Özellikle siyasî tartışmanın yasaklandığı bu dönemde, düşünsel etkinliğin gerçekleştirilebileceği iki temel alan vardı: Bilim ve sanat.

MUALLİM NACİ (1850-1893): Aldığı medrese kültürünün etkisiyle yeni şiire ve yeni şiir yanlılarına karşı çıkmış; bu yüzden başlayan tartışma dolayısıyla 1886'da Sabah gazetesinde -sonradan kitap haline getireceği- "Demdeme"yi yayımlamıştır.

Pozitif bilimlerin deneyci yöntemini, sanatın gerçekçilik ilkesiyle bağdaştıran Beşir Fuad, Tanzimat eleştirisinin son halkası olarak yeni kuşağın kültürel etkinliklerine eklenmişti. Sözkonusu yeni kuşak Abdülhak Hamid ve Recaizade Mahmud Ekrem gibi sanatın estetik ağırlığına önem veren yazarları, kendisine daha yakın bulmaktaydı. Öte yandan, bu yazarların geliştirdikleri modernist sanatın ne olup ne olmadığını yeterince kavrayabilmek için, Tanzimat dönemi eleştirisinin kullandığı ethik ölçütlerin dışına çıkmak zorunluluğu da iyiden iyiye anlaşılmıştı.

1896 yılında, o zamana kadarki yayınını popüler bilim konularıyla sınırlandırmış olan *Servet-i Fünun* dergisinin yöneticiliğine Recaizade Ekrem'in tavsiyesiyle Tevfik Fikret geçer. Böylece dergi edebiyat konusuna ağırlık vermeye başlar ve aralarında Halid Ziya, Mehmed Rauf, Hüseyin Cahid, Ahmed Şuayb, Cenab Şehabeddin gibi isimlerin bulunduğu bir grup yenilikçi yazarın yayın organı durumuna gelir. Kültür tarihimizde Edebiyat-ı Cedide adıyla yerini alan bu genç yazarlar topluluğu, Tanzimat edebiyatının dağınık görüntüsünün tersine, ilk defa sanatın temel sorunları üzerinde düşünsel açıdan bir anlaşmaya varmış olmayı temel ilke kabul ederler. Nedir bu ilke? Zaman zaman farklı açıların sözcülüğünü yapmış olsalar da, birleştikleri nokta, sanatın kendi kendine yetebilen, didaktik kaygının ötesinde estetik bir haz uyandırmayı amaçlayan gerçekçi bir tasarım olduğudur. Edebiyat-ı Cedide dönemi eleştiri anlayışını belirleyen ana çerçeve de bu sanat anlayışı olmuştur.

Edebiyat-ı Cedide yazarları, hem sanatı hem de eleştiriyi, sistematik bilginin çatısı altında tanımlamakla işe başlamışlardır. Bu açıdan Tanzimat dönemi yazarlarında rastladığımız teorik kısırlık Edebiyat-ı Cedidecilerde yoktur. Bu dönemde yayımlanan dergilerde eleştiriye özel sayfalar ayrılmış ve eleştiri tarihi konusunda gerek telif gerek çeviri yazı dizileri yayımlanmıştır. bu dizilerden en önemlileri Mehmed Rauf, Hüseyin Cahid ve Ahmed Şuayb'ın imzalarını taşıyanlardır. Mehmed Rauf, *Servet-i Fünun*'da "Tenkidin Tekâmülü" başlıklı yazı dizisinde, eleştiri türünün dünya edebiyat tarihindeki gelişimini ele almış, bu arada tanınmış estetikçilerin görüşlerine de yer vermiştir. Mehmed Rauf'a göre eleştiri tam anlamıyla işlevsel bir düşünce disiplinidir. Sanatın gerçek çehresinin ne olduğunu anlamanın yolunun, eleştirinin ne olduğunu anlamaktan geçtiğini vurgulayan Mehmed Rauf, *"Bir edebiyatın nasıl olduğunu öğrenmeden evvel ne olduğunu bilmek iktiza eder ki bunu söylemek tenkidin vazifesidir. Edebiyatın ruhu demek olan tenkidin hizmeti, onun ne olduğunu, ne olmak lâzım gel-*

diğini taharri ve teşvik etmektir," sözleriyle geçmiş döneme oranla eleştiriye bakışın ne denli değişik bir çerçevede algılanmaya başladığını kanıtlar. Eleştiriyi "edebiyatın ruhu" olarak tanımlamak, Tanzimat döneminde rastlanmayan bir kavrayış derinliğinin göstergesidir. Çünkü Tanzimat döneminde eleştiri oldukça pragmatik bir işlevi üstlenerek, eski ile yeni arasındaki ayrımları netleştirebilecek ve her iki edebiyat anlayışının değerlerini tartabilecek bir terazi gibi düşünülmüştür. Oysa Edebiyat-ı Cedide yazarlarınca, kendi teorik çerçevesiyle sınırlı, sistematik bilgiye dayalı pozitif bir düşünme disiplinidir eleştiri.

Edebiyat-ı Cedide'nin kültür hayatımıza getirdiği önemli bir düşünce yeniliği de, özelde eleştirinin genelde tüm zihinsel disiplinlerin birer tarihleri olduğu gerçeğidir. Mehmed Rauf, söz konusu ettiğimiz "Tenkidin Tekâmülü" başlıklı yazı dizisine bu düşünceden hareket ederek başlar. Eleştirinin antik dönemdeki konumunu anlattıktan sonra Avrupa'daki gelişimini izler. Özellikle Fransız eleştiri tarihinin -zamanın koşulları gözönünde bulundurulacak olursa- iyi bir özeti sayılabilecek bu dizi, aydınlanma döneminin ardından yetişen eleştirmenler arasında Sainte-Beuve'ün önemini vurgulamakta ve 19. yy'ın pozitivist sanat felsefecisi Hippolyte Taine'ın görüşlerini paylaşmaktadır. Edebiyat-ı Cedide'nin teorisyeni sayılan Ahmed Şuayb, Taine'in eleştiri yönteminden etkilenmekle beraber, sanat eserini ortaya çıkartan koşullar arasında özellikle sanatçının geri plana itilip, toplumsal etkileri öne çıkarmak gibi bir determinizmi onaylamamakta, sanat ile toplum arasındaki hassas dengeyi farklı dayanak noktaları üzerinde kurmayı teklif etmektedir. Ahmed Şuayb'ın tavrı, pragmatizm olarak açıklanamaz. Tam tersine, Osmanlı aydınının düşünsel model uyarlama saplantısının yerini, seçilen modelin eleştirisini yapabilme becerisine bıraktığını kanıtlar.

İki Suçlama

Edebiyat-ı Cedide yazarları kendi sanat anlayışlarına uygun bir eleştiri perspektifi kurmaya çalıştıkları bir dönemde iki önemli suçlamayla karşılaşmışlardır. Edebiyat tarihimizdeki yenilikçi akımların pek çok defa karşılaştıkları bu suçlamalar, zor anlaşılır olmak ve Batı taklitçiliğidir. 1 Mart 1897 tarihli *Sabah* gazetesinde Ahmet Midhat Efendi'nin yayımladığı "Dekadanlar" başlıklı yazı, bu yeni edebiyat anlayışını söz konusu iki nokta açısından eleştirmektedir. Hüseyin Cahid'in özellikle "zor anlaşılır olmak" eleştirisini karşılayış biçimi sanatı algılayış açısını somutlaştırması bakımından önemlidir.

Hüseyin Cahid, bir toplumda popüler yazarların yanı sıra sanatın gerçek değerini kavramış yazarların da bulunabileceğini belirterek, Edebiyat-ı Cedide'nin popüler bir edebiyatı savunmadığını ve bu yüzden de halka yönelik olmadığını söylüyor. Taklitçilik konusunda verdiği cevap ise şöyle: *"Filhakika bugünkü edebiyat, Edebiyat-ı Cedidemizin hayrü'l-halefi olmaktan başka bir şey değildir. Vakıâ onun tamamen aynı addedilemez. Çünki zaman yürürken bu kabil olamaz. Mamafih o zamandan beri hayli tahavvülat vukua gelmekle beraber esas değişmemiştir: Avrupa'dan istifade. İşte udeba-yı cedidemizin en esaslı, en şümullü rabıta-i itilâfı bu noktadadır. Avrupa'yı doğrudan doğruya taklid değil, Avrupa'dan yalnız bütün âlem-i insaniyete kabil-i tatbik kavaid-i umumiye alınacak, sonra bunlar, zamanımıza, mekânımıza, istidadımıza göre bizde millî semereler husule getirecek."*

BEŞİR FUAD (1852-1887): *Her türlü skolastik düşünceye karşı çıkan "ilk Türk pozitivist ve naturalisti" Beşir Fuad, sanatçının bir bilim adamı gibi gerçeğe nesnel açıdan yaklaşmasını savunuyordu. Aynı zamanda, Tanzimat eleştirisinin felsefî düşünce kalıplarını onunla araladığı söylenebilir.*

Eleştirinin ne olup ne olmadığı tartışmasının yol açtığı "eleştiri sanat mıdır yoksa bilim mi?" sorusu pek çok yazar tarafından cevaplandırılmıştır. Mehmed Rauf, eleştirinin kişiselliği üzerinde durarak onu katı kurallarla belirlemenin yanlışlığını vurguluyor. M. Rauf'a göre eleştiri, bir mantık kategorisi değildir. Kuşkusuz, bazı kuralları vardır ama bu kurallar hiçbir zaman bir sanat eserinin doğasını çarpıtacak kadar değişmezlik özelliği taşımazlar.

Hüseyin Cahid de eleştirinin bir bilim olmaktan çok bir sanat olduğunu savunmuştur. Eleştirinin tanımının, herhangi bir pozitif bilimin tanımını yapar gibi mantıksal kategoriler içinde kalınarak yapılamayacağını, çünkü estetik'in konusunu oluşturan motiflerin nesnel kesinlik taşımadıklarını vurgular. Hüseyin Cahid, edebiyatımızdaki ilk ciddi estetik çalışmaları başlatmış kişidir. Estetik'i, "Hikmet-i bedayi" olarak çevirir. Estetikin "âsar-ı nefîsenin felsefesi" olduğunu savunan Hüseyin Cahid, tarih boyunca estetik düşüncenin gelişimini inceler. Antik Yunan'ın Platoncu güzellik anlayışının kalıcılık ve değişmezlik ilkesini eleştirerek, zaman, çevre ve ırk koşullarına göre değişebileceğini söyler. Daha sonra Sainte Augustine, Baumgarten, Schelling'in estetik anlayışlarını belirttikten sonra, eksik ve katılmadığı yönleri eleştirir. Hüseyin Cahid, ayrıca estetik'in ele aldığı konuları da sınıflandırmıştır. Bunlar sırasıyla, a) Güzellik duygusu ve düşüncesi, b) Doğa'da güzellik, c) Sanatta güzellik, d) Sanatın kapsamı, e) Sanatın amacı, olmak üzere sıralanırlar. Bütün bu estetik alanların güzellik konusu etrafında kümelendiğini belirten Hüseyin Cahid, düşünceleri en tutarlı estetikçi olarak da Hippolyte Taine'i gösterir.

Cenab Şehabeddin ise sanatın kapsamına giren hemen tüm sorunlar üzerine eleştiri yazmıştır. Edebiyatın kendi ölçüleri dışındaki ölçülerle tartılamayacağına inanan Şehabeddin, sanatın pozitif bilim ve felsefeye hizmet eden bir etkinlik olamayacağını da belirtir.

Edebiyat-ı Cedide dönemi eleştirisinin üzerinde durduğu başlıca konulardan birisi de gerçekçi roman anlayışıdır. Halid Ziya bu alanın en kapsamlı çalışmasını *Hikâye* başlığı taşıyan kitabıyla yapmıştır. "Mukaddime", "Tarih-i Hikâye", "Hakikiyun",

AHMED ŞUAYB (1876-1910): Realist ve naturalist Fransız edebiyatçılarını tanıtan yazılarıyla Edebiyat-ı Cedide hareketine katılarak Batılı eleştiri anlayışının düşünsel tabanını araştıran Ahmed Şuayb, bir yandan da Edebiyat-ı Cedide'yi sanat açısından değerlendirmiştir.

"Meslek-i Hakikiyun", "Hayaliyun", "Meslek-i Hayaliyun", "Masalcılar", ve "Netice" bölümlerinden oluşan çalışma, romanda gerçekçilik sorununu etraflıca irdeler. Halid Ziya'ya göre roman, bir olay anlatısı değildir. Gerçekliği ayrıntılarıyla vermek isteyen bir roman anlayışının psikolojik çözümlemeden uzak kalamayacağını vurgulayarak, gerçekçi ve romantik sanat türlerinden örnekler verir. Gerçekçi roman yalnızca maddî olanın yansıtılması değil, manevî olanın da ilkiyle uyumlu biçimde ele alınmasıdır. Halid Ziya'nın gerçekçi bir romanın temel ögeleri arasında a) çevre, b) hayatın manevî içeriği'ni sayması, somut ile soyut arasındaki dengeye verdiği önemi açıkça kanıtlamaktadır.

Ahmed Şuayb ise hem Batılı eleştiri anlayışının düşünsel tabanını araştırmakta, hem de Edebiyat-ı Cedide'yi ortaya koyduğu sanat açısından değerlendirmektedir. Ahmed Şuayb, Edebiyat-ı Cedide'nin modern Osmanlı kültürüne getirdiği yenilikleri şu noktalarda toplar. a) Edebiyat-ı Cedide ahlâkçı bir sanatı değil, estetik değer taşıyan sanatı temsil etmiştir, b) İnsan hayatının derinlemesine ele alınışı, bu yeni edebiyat anlayışıyla doğmuştur. c) Sanat eserinin en temel ögesi, üslubudur; bu ögeye ilk defa gerekli önemi verenler Edebiyat-ı Cedidecilerdir.

Bu dönem yazarlarından yola çıkarak verdiğimiz örneklerle de anlaşılacağı üzere, Edebiyat-ı Cedide eleştirisi, teorik bir düşünce yapısını öngörmüş ve bu özelliğiyle de Tanzimat eleştirisinden ayrılmıştır. Tanzimat eleştirisi, Yeni Osmanlılar'ın temsil ettikleri siyasî düşüncenin bir uzantısı olduğu için bütünüyle ideolojik bir açıyı barındırmaktadır. Edebiyat-ı Cedide eleştirisinde ise ideolojik açının yerini estetik açı almış, siyasî tavrın karşısında sanatın iç sorunlarını çözümleyebilecek düşünsel düzey geliştirilmeye çalışılmıştır.

II. Meşrutiyet Sonrasında Eleştiri

1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet'ten sonraki dönemde Abdülhamid sansürüne uğrayan pek çok sayısal etkinlik yeniden toplum hayatına girer. İttihat ve Terakki'nin yönetimi devraldığı bu dönemde, Osmanlı aydınlarının temel sorunları yeniden siyasî tartışmanın girdabında çözümlenmeye çalışılır. Balkan ve Trablusgarb savaşlarının getirdiği huzursuzluk ortamında, milliyetçi akımlar azınlıkların özgürlük haklarını savunmaya başlamışlar ve bu siyasî gelişmelere bağlı olarak tüm azınlıkların millî kültürleri yeniden canlanma dönemine girmiştir. Özellikle Balkan milliyetçiliğinin siyasî etkinlikleri, II. Meşrutiyet sonrası düşünce hayatımızı pek çok konuda belirlemiştir.

Meşrutiyet dönemi eleştirisi, siyasî ortamın koşullarına uygun olarak ideolojik açıyı benimser. Türkçülük akımı, düşünsel düzeyde bu açının genişlemesine yardımcı olmuştur. İmparatorluğun azınlıkları kendi kültürlerini ve dillerini özgürlüklerinin temel taşı yaparlarken aynı tutum Osmanlı aydınlarının Türk kültür dünyasına eğilmeleriyle sonuçlanmıştır. Türk kültürü ve dili üzerindeki ilk önemli çalışmaların kökeni Tanzimat öncesine uzanmakla birlikte Ahmed Vefik Paşa, Şemseddin Sami gibi Tanzimat aydınlarının ve daha sonra Mehmed Necib'in bu alandaki çeşitli etkinlikleri, Meşrutiyet dönemi yazarlarınca yeniden ele alınıp geliştirilmiştir.

II. Meşrutiyet eleştirisi, kültürün özü olarak dil konusunu ön plana çıkarır. 1911'de Selanik'te yayımlanmaya başlayan *Genç Kalemler* dergisinde Ömer Seyfeddin ve Ali Canib'in destekledikleri "Yeni Lisan" anlayışı, bu dönemde atılmış ilk ciddî adım olmuştur. Amaç, Türkçeyi yabancı dillerin boyunduruğundan kurtarmak olup, bu dilin başarılı bir edebiyatı da yaratabileceği düşüncesidir. Ömer Seyfeddin'in yazdığı bilinen "Yeni Lisan" başlıklı imzasız yazının temel düşüncesi, *"Millî bir edebiyat vücuda getirmek için ev-*

SAİNTE-BEUVE (1804-1896): Fransız yazarı ve edebiyat eleştirmeni Charles Augustin Sainte-Beuve, "bilimsel eleştirinin öncüsü" olarak nitelenir. Edebiyat-ı Cedide yazarları ondan etkilenmişler ve önemini vurgulamışlardır. Bunlardan biri de "Tenkidin Tekâmülü" başlıklı yazı dizisinde sanatın gerçek çehresinin ne olduğunu anlamanın yolunun eleştirinin ne olduğunu anlamaktan geçtiğini vurgulayan Mehmed Rauf'tur.

MEHMED FUAD [KÖPRÜLÜ] (1890-1966): *I. Dünya Savaşı yıllarında Divan ve halk şairleri üzerine incelemeler yayımlamaya başlayan ve "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" (1919) adlı eseri bilimsel edebiyat tarihçiliğinin kültürümüzdeki başarılı ilk örneklerinden biri olarak değerlendirilen Köprülüzade Fuad, aynı zamanda "Millî Tetebbular Mecmuası"nın kurucusudur. Bu alandaki çalışmalarını Cumhuriyet'ten sonra da sürdürmüştür.*

velâ millî lisan ister" ilkesi etrafında biçimlenmiştir. Daha sonra Türkçü hareket içinde görünecek olan Mehmed Fuad (Köprülü), yazdığı eleştirilerle "Yeni Lisan" anlayışına karşı çıkmış ve *Servet-i Fünun*'da yayımlanan bir yazısında görüşünü şöyle dile getirmiştir: *"Türkçe olmayan terkibleri lağvederek bazan altın destanlar bazan da marazî aşk neşideleri yazmakla yeni bir lisan ve millî bir edebiyat vücuda getirdikleri zannına düşenler, öyle düşünüyorum ki serab-alûd bir uykunun bakiye-i ezvakı ile sermesttirler. Elli milyonluk büyük bir ırkı cahil ve âtıl bir kavmi terkibden ârî aşk neşideleriyle uyandırmak, onlara semanın, suların, yüksek ve buhar-alûd yaylaların güzelliğini terennüm etmekle yedi devlet'le cenk edecek bir mertebeye getirmek o kadar cazib hulyadır ki, her duvarda iri ve niyaz-kâr gözler gören, ölü camlarda korku ağlatan mariz gençlerin buna aldanmaması imkân haricindedir."* Mehmed Fuad (Köprülü), başlangıçta Edebiyat-ı Cedide hareketine katılmış olması nedeniyle dil konusundaki aşırılıktan uzak, Osmanlıcayı temel alan görüşü temsil eder. Edebiyat-ı Cedide'nin şairi Cenab Şehabeddin ve Yakub Kadri de onun yanında yer almışlardır.

Meşrutiyet eleştirisinin dil sorunlarını odak alan açısı, ister istemez dil olgusuyla bağlantılı olan kültür ve tarih konularını da kapsıyordu. Türk dilinin kültür tarihi içindeki gelişimini edebiyatla aynı paralelde inceleme yöntemi, II. Meşrutiyet eleştirisinin getirdiği önemli bir yeniliktir. Türkçü yazarlar klasik edebiyata kuşkuyla bakıyorlar, hatta onu yok sayıyorlar; Tanzimat ve Edebiyat-ı Cedide dönemini ise kozmopolitlikle suçluyorlardı. *Türk Yurdu, Halka Doğru, Türk Sözü* ve *Yeni Mecmua* gibi dergiler, bu köktenci eleştirilerle dolup taşmaktaydı. Bu eleştiriler, başta Abdullah Cevdet'in modern Osmanlıcılığa ve *Sebilü'r-Reşad*'ın İslamcı düşünceyi savunan yayınına yönelikti. Hece vezni ve halk şiiri biçimleri, millî sanatın yaratılması için yeterli araç sayılmaktaydı. Ancak Meşrutiyet dönemi eleştirisine romantik bir nitelik veren bu tepkisellik, zamanla yerini bilimsel yöntemin nesnel açısına bırakmıştır. Fuad Köprülü'nün 1919'da yayımladığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eseri, bilimsel edebiyat tarihçiliğinin kültürümüzdeki başarılı bir örneğidir.

Tarih bilinci, Meşrutiyet eleştirisinin perspektifini genişletmiştir. Özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında, Türk kültür tarihi üzerindeki araştırmaların sonuçları, edebiyat eleştirisine de yansımıştır. Ziya Gökalp'in Türkçülüğüne karşıt bir noktada gelişen Yahya Kemal'in tarih görüşü, Meşrutiyet eleştirisinin ilk yıllarında yadsıdığı klasik kültürü yeniden dinamik bir biçimde yorumlamayı amaçlar. 1921'de *Dergâh* adlı derginin etrafında toplanan ve aralarında başta Yahya Kemal olmak üzere Fuad Köprülü'nün de bulunduğu bir grup aydın, Anadolu Selçukluları ile Osmanlı dönemini kapsayan kültür mirasına sahip çıkarlar. Tanzimat'la temelleri atılan modern edebiyat eleştirisi, ulaştığı bu noktadaki kültürel içeriğiyle son sözünü söylemiş ve yerini Cumhuriyet döneminin farklı eleştiri anlayışlarına bırakmıştır.

Sonuç

Modern edebiyat eleştirimizin temelleri Tanzimat döneminde atılmıştır. Bu dönemde eleştiri, en genel anlamıyla eski ve yeni edebiyat anlayışlarının temsil ettikleri değerleri birbirinden ayırmak için yararlanılan bir düşünme yöntemidir. Siyasî açıdan Yeni Osmanlılar'ın ideolojik etkileriyle biçimlenen Tanzimat eleştirisi, modernleşmenin getirdiği değer yargılarını da sorgulamayı kendine amaç edinmiştir. Ahlâkçı açının egemen olduğu eleştiri anlayışını bu dönemde Ahmet Midhat temsil etmiş; klasik dönemin zihniyet dünyasını, modernleşmenin ilkeleri doğrultusunda irdeleyen de Namık Kemal olmuştur. İkinci kuşak Tanzimat yazarları arasında yer alan Recaizade Mah-

DERGÂH DERGİSİ: *15 Nisan 1921'de yayımlanmaya başlayan Dergâh, Yahya Kemal'in yönlendirmesiyle Selçuklu ve Osmanlı dönemini kapsayan kültür mirasına sahip çıkma amacında bir dergidir. Yahya Kemal ve Fuad Köprülü'nün bu doğrultudaki yazılarının yanı sıra Mustafa Şekib (Tunç)'in Bergson idealizminden kaynaklanan görüşlerini yayımlayışıyla da dikkati çeker.*

mud Ekrem ise, sanat eserine yönelik modern eleştirinin yolunu açmış ve bu yoldan Beşir Fuad, eleştiri ile Batı felsefesi arasındaki ilişkileri gündeme getirmiştir.

Beşir Fuad'ın çabalarıyla felsefî bir arka plana sahip olan Tanzimat eleştirisi, Edebiyat-ı Cedide döneminde ideolojik açıyı terk ederek, sanat eserini estetik'in başlıca kategorileri içinde ele alan bir yansıtma açısına ulaşmıştır. Edebiyat-ı Cedide eleştirisi bu açıdan esere yönelik bir eleştiridir. Sanatın salt kendi olanaklarıyla sınırlı olduğunu savunur.

II. Meşrutiyet döneminde ise edebiyat eleştirisi, siyasî ideolojinin yansıtıcılığını üstlenmiştir. Bir bakıma Tanzimat eleştirisinin ilk dönemine bir dönüş sayılabilecek bu tutum, benimsediği tarih bilinci noktasında, ondan ayrılır. Meşrutiyet eleştirisi, sanat eserini oluşturan toplumsal kültürün irdelenmesine öncelik vererek etkisini Cumhuriyet döneminde de sürdürecek olan sosyolojik çözümlemelerin başlatıcısı kabul edilebilir.☐

KAYNAKÇA

☐ Abdülhak Hamid, *Mektuplar*, 2 C., İstanbul, 1895
☐ Abdülhalim Memdûh, *Tarih-i Edebiyât-ı Osmaniye*, İstanbul, 1303
☐ Ahmet Cevdet, *Belâgat-ı Osmanîye*, İstanbul, 1299.
☐ Ahmet Midhat, *Menfâ*, İstanbul, 1293
☐ Ahmet Midhat, *Beşir Fuad*, İstanbul, 1304
☐ Ahmet Midhat-Muallim Naci, *Muhabbet ve Muhaverat*, İstanbul, 1895
☐ Ahmed Rasîm, *Matbuât Tarihine Medhal: İlk Büyük Muharrirlerden Şinasi*, İstanbul, 1927
☐ Ahmed Rasîm, *Tarih ve Muharrir*, İstanbul, 1913
☐ Ahmed Şuayb, *Hayat ve Kitaplar: Tetebbu'ât-ı Edebîye ve Tarihîye*, İstanbul, 1317
☐ AKYÜZ Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)*, Ankara, 1979
☐ Ali Ekrem, *Nazariyât-ı Edebîye Dersleri*, İstanbul, 1919
☐ Ali Ekrem, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1339-1340
☐ Ali Kemal, *Sorbonne Darü'l-fünununda Edebiyât-ı Hakikîye Dersleri*, İstanbul, 1330
☐ Beşir Fuad, *Victor Hugo*, İstanbul, 1302
☐ Beşir Fuad - Muallim Naci, *İntikâd*, İstanbul, 1304
☐ BİLGEGİL M.Kaya, *Harâbât Karşısında Namık Kemal*, İstanbul, 1972
☐ BİLGEGİL M. Kaya, *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, 2 C., Ankara 1976-1980
☐ Cenab Şehabettin, *Nesr-i Harb, Nesr-i Sulh ve Tiryâki Sözleri*, Dersaadet, 1918
☐ [DİLMEN] İbrahim Necmi, *Tarih-i Edebiyât Dersleri*, 2 C., İstanbul, 1338
☐ DİLMEN İbrahim Necmi, *Tanzimat Edebiyatı Tarihi Notları*, Ankara, 1942
☐ DİNO Güzin, *Tanzimat'tan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru*, I. Kısım, Ankara, 1954
☐ Ebüzziya Tevfik, *Nümune-i Edebiyât-ı Osmanîye*, İstanbul, 1302.
☐ ERCİLASUN Bilge, *Servet-i Fünun'da Edebî Tenkîd*, Ankara, 1981
☐ ERGUN Sadettin Nüzhet, *Tanzimata Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi ve Numuneleri*, İstanbul, 1931
☐ ERTAYLAN İsmail Hikmet, *Abdülhak Hamid*, İstanbul, 1932
☐ İZ Fahir, *Eski Türk Edebiyatında Nesir*, İstanbul, 1964
☐ İZ Fahir, *Eski Türk Edebiyatında Nazım*, I C., 2 Bölüm, İstanbul, 1966
☐ KIVILCIMLI Hikmet, *Edebiyat-ı Cedîde'nin Otopsisi*, İstanbul, 1935
☐ [KÖPRÜLÜ] Mehmed Fuad, *Bugünkü Edebiyat*, İstanbul, 1924
☐ [KÖPRÜLÜ] Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1926
☐ [KÖPRÜLÜ] Mehmed Fuad, *Divân-ı Türkî-i Basît ve Millî Edebiyat Cereyânının İlk Mübeşşirleri*, İstanbul, 1928
☐ KÖPRÜLÜ Mehmed Fuad, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara, 1966
☐ KÖPRÜLÜ Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1966
☐ KUNTAY Midhat Cemal, *Namık Kemal. Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, 2 C, İstanbul, 1944-1949.
☐ LEVEND Agâh Sırrı, *Türk Dili ve Edebiyatının İlk Mahsulleri*, Ankara, 1949
☐ LEVEND Agâh Sırrı, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara, 1960
☐ Menemenlizâde Tahir, *Osmanlı Edebiyatı*, İstanbul, 1314
☐ Muallim Naci, *Demdeme*, İstanbul, 1303
☐ Muallim Naci, *Mektuplarım*, Konstantiniye, 1888
☐ Namık Kemal, *Evrâk-ı Perîşan*, Konstantiniye, 1302
☐ Namık Kemal, *Tahrîb-i Harâbât*, Konstantiniye, 1303
☐ Namık Kemal, *Mukaddime-i Celâl*, Konstantiniye, 1305
☐ Namık Kemal, *Bahâr-ı Dâniş*, İstanbul, 1311
☐ Namık Kemal, *Ta'kîb*, İstanbul, 1312
☐ Namık Kemal, *Makalât-ı Siyâsiye ve Edebîye*, İstanbul, 1327
☐ OKAY Orhan, *Beşir Fuad. İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, İstanbul, 1969
☐ OKAY Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi*, Ankara, 1975
☐ ÖNERTOY Olcay, *Edebiyatımızda Eleştiri. Tanzimat ve Servet-i Fünun Dönemleri*, Ankara, 1980
☐ ÖZÖN Mustafa Nihat, *Türkçede Roman*, İstanbul, 1936
☐ ÖZÖN Mustafa Nihat, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1941
☐ Recaizâde Mahmud Ekrem, *Ta'lim-i Edebîyat*, İstanbul, 1299
☐ Recaizâde Mahmud Ekrem, *III. Zemzeme*, İstanbul, 1301
☐ Recaizâde Mahmud Ekrem, *Takdîr-i Elhân*, İstanbul, 1302
☐ Recaiâde Mahmud Ekrem, *Takrîzât*, istanbul, 1314
☐ Said Paşa, *Gazeteci Lisânı*, İstanbul, 1911
☐ SEVÜK İsmail Habib, *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, 2 C., İstanbul, 1940-1941
☐ SEVÜK İsmail Habib, *Tanzimat'tan Beri Edebiyat Tarihi*, 2C., İstanbul, 1942-1943
☐ TANPINAR Ahmet Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1976
☐ TANSEL Fevziye Abdullah, *Namık Kemal'in Husûsî Mektupları*, 3 C., Ankara, 1967-1973
☐ TOLASA Harun, *Sehî, Lâtifî, Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*, İzmir, 1983
☐ YÜCEL Hasan Ali, *Türk Edebiyatı*, İstanbul, 1932
☐ YÜCEL Hasan Ali, *Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış*, İstanbul, 1933
☐ Ziya Paşa, *Harâbât*, 3 C., İstanbul, 1291-1292
☐ Ziya Paşa, *Külliyât-ı Ziya Paşa*, İstanbul, 1342

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Halk Edebiyatı Etkileri

Nevzat Gözaydın

Tanzimat Dönemi

Tanzimat'ın ilanından sonra sosyal hayatta açılan yeni dönemde dünya görüşü yavaş yavaş değişmeye başlamış, okuma ve öğrenme isteğinin bütün memleket sathında yaygınlık kazanması sonucunda özellikle gençler arasında memleket kaygısı ön plana çıkmıştır. İstanbul'un dışındaki şehirlere çevrilen dikkatler o şehirlerdeki gençleri de harekete geçirmiştir. Tanzimat edebiyatının asıl güç kaynağının halk olduğu düşünülürse, aydınların halka yaklaşma ve ona güç verme isteği sonunda halkın sevdiği ve yüzlerce yıldan beri dilden dile, kulaktan kulağa aktardıkları folklor ve halk edebiyatı ürünlerine de büyük bir eğilim gösterecekleri rahatlıkla kabul edilen bir gerçektir.

Metodlu ve bilinçli bir şekilde olmasa bile konuya ağırlık veren ilk yazar, Şinasi'dir. Ele aldığı konuları halka kolaylıkla anlatabilmek için çok sade bir dil kullanmaya gayret etmiş, özentiye kaçmadan içten, heyecansız ve hattâ kuru sayılabilecek bir ifade ile halk arasında en çok sevilen eserlerini kaleme almıştır. Ayrıca *Durub-ı Emsal-i Osmaniyye* adlı eseri ile anonim halk edebiyatının en önemli verileri arasında sayılan atasözlerinden yüzlercesini gün ışığına çıkarması, onun halk edebiyatına gösterdiği ilginin bir kanıtıdır. Eski medrese düşüncesinin ve bir ölçüde Divan edebiyatının bile devamının görüldüğü Tanzimat dönemindeki bu halk edebiyatına yönelişin temelinde dilde sadelik düşüncesi yatmaktadır. Şinasi'nin anılan eserlerini 1860'larda yayınlamasından çok daha önceleri Sahaflar Şeyhizade lâkabıyla ün kazanmış olan vakanüvis Esad Efendi, dilde sadeliği savunmakla kalmamış, halk edebiyatının önemini ve değerini belirterek bu yolda eser vermenin ne kadar iyi olacağını ilk defa açık ve kesin bir dille ortaya koymuştur. Yazısının bir yerinde *"... ve hakikatte bu böyledir ki, sözümüze birçok yardımı olan Arabî ve Farsî'yi aradan çıkarıp, lisanımız olup lâkin çoğunun Türkçesi metrûk olmağla bulamadığımız elfâzı getirerek, lâfzı az ve mânâsı çok lâkırdıları güzelce meydana koymak ve belâgat ve fesahatı bu yola sokmak ve bu kalıba yerleştirmek, doğrusu bir büyük iş ve bütün halkın beğendikleri ve anladıkları kolaylığa gidiştir..."* demektedir. 1809'da ileri sürülen bu düşünceyi yıllar sonra benimseyen Şinasi, sözü edilen eserlerini vermiş, hattâ şiirleri arasında Safî Türkçe adıyla bazı parçalar kaleme almış ve nihayet Karakuş Yavrusu ile Karga Hikâyesi'ni *"bi'l-iltizam lisân-ı avam üzre"* yazmıştır.

AKİF PAŞA (1787-1845): Tanzimat'tan sonra resmî ve özel yazışmalarda yeni bir dil ve üslup deneyerek Tanzimat nesrinin öncülerinden olan Bozoklu Akif Paşa, torunu için yazdığı şiirde 11'li hece ölçüsünü başarıyla kullanarak Tanzimat dönemi şairlerine güzel bir örnek vermiştir. Şiir, "Acaba çürüdü, toprak oldu mu / Öpüp okşadığım o pamuk eller" gibi halk söyleyişine yakın, sade dilli mısralar da içeriyordu.

Halk edebiyatına o günün şartları içinde önemli bir yer ayırarak değer veren, onun önemini sergileyenlerden biri de Ziya Paşa'dır. Londra'da çıkan *Hürriyet* gazetesinin 7 Eylül 1868 tarihli 11. sayısında yayımladığı "Şiir ve İnşa" başlıklı ünlü yazısında halk tarafından kolaylıkla anlaşılacak sade Türkçeyi savunurken bir yerde aynen şöyle demektedir: *"... bizim tabiî olan şiir ü inşamız taşra halkıyla İstanbul ahalisinin avâm-ı beyninde hâlâ durmaktadır. Bizim şiirimiz, hani şairlerin nâmevzun diye beğenmedikleri avam şarkıları ve taşralarda ve çöğür şairleri arasında deyiş ve üçleme ve kayabaşı tabir olunan nazımlardır... Her milletin şairleri ve*

hattâ bizim çöğür şairlerimiz bedâhaten birçok şiir söylerler. Bizse, beş beyit bir gazeli dokuz ayda doğurur gibi söyleriz". Bir taraftan bu şekilde halk edebiyatının önemini vurgulayan Ziya Paşa'nın, diğer taraftan âşık tarzı şiirden ve saz şairlerinden de küçümseyerek söz ettiğini görmekteyiz. Molière'den çevirdiği *Tartuffe* piyesini hece ölçüsü ile yazan, yine aynı ölçü ile yazdığı bir türküsünü edebiyat tarihimize kazandıran ve bunları Nedim'den beri gelen, Vâsıf ile yaygınlık kazanan eski "mahallîlik" akımının etkisi ile yazmış kabul edilen Ziya Paşa'nın Fransız romantizminden ilham aldığı ve özellikle eski klasik edebiyat tarafını tutanlara hücum etmek istediği de bilinmektedir. Ayrıca Ziya Paşa'nın Amasya valiliği görevini yürüttüğü zaman günümüzün modern fuarlarının öncüsü olan panayırlardan birinin açılmasını sağladını, burada özel bir yer yaptırarak 19. yy saz şairlerinden Tokatlı Nuri ile çıraklarına saz ve söz âlemleri düzenlettiğini, bunları bizzat kendisinin de dinlediğini ve hattâ Tokatlı Nuri'yi bir şiirinden dolayı takdir ederek ona ödül verdiğini de bilmekteyiz.

Ziya Paşa açıkça *"bizim şiirimiz... deyiş ve üçleme ve kayabaşı tabir olunan nazımlardır"* diye düşüncesini açıklarken, aynı dönemin diğer bir önemli kalemi olan Muallim Naci, onun tam aksi bir görüşü ileri sürmekte ve Doğu Anadolu'da yaptığı bir gezide karşılaştığı bir halk şairi hakkında aynen şunları söylemektedir:

"Bir de o aralık makam değişti; bizim mutrip başka bir şey okumaya başladı. Dikkat ettim, diyordu ki: 'Şu dağı aşam dedim,/Aşam dolaşam dedim,/ Bir vefasız yâr için,/Herkese paşam dedim.'

Bunu okurken bîçarenin yüreği garipsemiş olduğu reng-i rûyinden anlaşılıyordu. Bu türkü dahi bittikten sonra, herifi bir teşekkürle susturdum.

Meğer bu türküler o havali halkının en ziyade bayıldıkları şeyler imiş... Evet, anlar bayılabilirler; fakat sen gel de Mesut-i Harabatî'nin külâhına anlat.

Kayabaşı muhipleri varsınlar, istedikleri gibi çalsınlar, çağırsınlar; biz kendi âlemimizde olalım, arzu ettiğimizi söyleyelim, söyletelim, dinleyelim, sâfâyâb olalım."

Tanzimat döneminin en önemli kişiliklerinden olan Namık Kemal'in halk edebiyatına olan sevgisinin ve ilgisinin daha çok küçük yaşlarda başladığı bilinmektedir. Oğlu Ali Kemal'in yazdığına göre, Namık Kemal dedesi Abdüllâtif Paşa'nın yanında Sofya'da bulunduğu sıralarda saz şairleriyle görüşmektedir. Saz şairlerimizin devam ettiği bir kahvede asılı duran ve o güne kadar kimsenin çözemediği *"Hikmetullah şehrinin bir tanesi/Oğlunun karnında yatar annesi"* muammasını "ipek böceği" diyerek hemen çözmüştür. Kahvede hazır bulunanlar gösterilen bu parlak zekânın sahibini daha 16-17 yaşlarında olmasına rağmen kendilerine reis seçmişler ve bunu da ilan etmekten çekinmemişlerdir.

Namık Kemal bu ilginin doğal sonucu olarak hece ölçüsüne yakınlık duymuş, bazen klasik edebiyatı yıkma hususundaki düşüncelerini öne sürerken bu edebiyata ve aruz ölçüsüne karşı olduğunu anlatmak için hece ölçüsünü savunmak durumunda kalmıştır. Nitekim daha sonraları Abdülhak Hâmid'e yazdığı bir mektupta, *"şiirde safî Türkçe yazmak kimsenin elinden gelmez.*

Dadaloğlu ve İskân

NEDİM GÜRSEL

Asıl adı Veli olan Dadaloğlu (1785?-1868?), Türkmenlerin Avşar boyundan Âşık Musa'nın oğludur. 19.yy halk şairleri içinde konar göçer Türkmen aşiretlerinin geleneksel dünyaşını, törelerini yansıtan şiirleriyle etkinleşir. Sözlü âşık geleneğinde "yiğitlik", "soyluluk", "dayanışma" gibi göçebe toplumun değer sistemine özgü izleklerin azalmaya, giderek yok olmaya başladığı bir dönemde, bu değerleri savunan bir aşiret şairi olarak öne çıkar. Bu açıdan, Dadaloğlu'nun 19. yy Türk Halk Edebiyatında gerçekten özgün bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Onun şiirsel duyarlığı geçiş sürecindeki bir toplumun çelişkilerinden, yerleşik düzene geçmeye zorlanan konar göçer aşiretlerin eskiye bağlı tutumlarından kaynaklanır çünkü. Bu bağlamda, Dadaloğlu'nu ortaya çıkaran ortamı 19. yy'ın ikinci yarısında gerçekleşen birbirine bağlı iki önemli toplumsal olguyla açıklayabiliriz. Bu olgulardan ilki *iskân*, yani toprağa yerleştirilme, ikincisi de pamuk üretimine bağlı olarak Çukurova'da kapitalizmin gelişmesidir.

Güneyde Akdeniz'le çevrili, kuzey, batı ve doğusunda Toroslar'ın yükseldiği Çukurova, 19. yy'da ulaşılması güç bir bölgeydi. Ulaşım ağının yetersizliği ve konar göçer aşiretlerin eski töreler uyarınca varlıklarını sürdürmeleri bu bölgenin Osmanlı İmparatorluğu'nun az gelişmiş bölgelerinden biri olmasına yol açıyordu. Vergi ödemeyen, askere gitmeyi kabullenmeyen, kendi koruma güçlerine sahip, "derebey" denilen bu büyük ailelere karşı, merkezî devletin hiçbir yaptırım gücü yoktu. Merkezî otorite karşısındaki bu özerklik, derebeylere, aşiretlerini Horasan'dan kalma töreler uyarınca yönetme olanağını veriyordu.

1865 yılında Osmanlı hükümeti bölgede güvenliği sağlamak amacıyla Çukurova'ya Derviş ve Cevdet Paşaların komutasında *Fırka-i Islâhiye* adıyla bilinen bir askerî güç gönderdi. Bölgenin ekonomik gelişmesini gerçekleştirmek için güven ortamının yaratılması, özellikle de belirli bir işgücünün oluşturulması gerekiyordu. Kozanoğulları ve Avşarlar başta olmak üzere birçok aşiret, zorla toprağa yerleştirilmeyi kabul etmeyerek ayaklandılar. Ayaklanma kısa sürede Osmanlı ordusu tarafından bastırıldı ve boyun eğmeyen aşiretler yaylalarını terkederek dizanteri, sıtma ve başka hastalıkların kasıp kavurduğu ovaya temelli yerleşmek zorunda bırakıldılar. Bazıları da bölgeden çok uzaklara, İç Anadolu'ya sürüldüler.

İskândan sonra alınan bir dizi ekonomik önlem, Çukurova'da köklü yapısal değişmelere yol açtı. Örneğin pamuk, Avrupa tekstil sanayiine yönelik başlıca ihraç ürünü durumuna geldi. 1883'te demiryolu ağının yapımı ve biçerdöverler satın alınarak tarımın makineleştirilmesiyle, tarımsal verim belirgin bir biçimde arttı. Çukurova'da kapitalizmin gelişmesi bir yandan kentleşmeyi hızlandırırken öte yandan konar göçer aşiretlerin geleneksel değer sistemini altüst etti. Dadaloğlu'nun şiiri işte böyle bir toplumsal bağlamda, iskânla gelen değişmenin eskiye duyulan özlemi alabildiğine körüklediği bir dönemde ortaya çıkmıştır.

Denilebilir ki iskân ve Kozanoğlu başkaldırısı, Dadaloğlu şiirinin temel izleğini, giderek tarihsel eksenini oluşturur. Gerçi Dadaloğlu iskândan önce aşi-

Manzum söze o kadar hevesim var. Bir kere de tabiatını bizim parmak hesabıyla bir şey yazmağa sevket; bak ne güzel parlak oluyor. Ben tecrübe ettim. Niyetim, o yolda bir eser meydana koymaktır," diyerek kendisinden sonra gelen gençlere de destek olmaktan geri durmamıştır. Ancak bazen de hece ölçüsünün karşısına geçtiği bilinen Namık Kemal, bu ölçü ile yazılan ciddi bir eserin bulunamayacağını, bu ölçüsünün âhenksiz olduğunu, hattâ zevzeklik olarak kabul edildiğini de söylemiştir. Eserlerinin değişik yerlerinde serpiştirilmiş olarak bulunan (sözgelimi, *Celaleddin Harzemşah, Gülnihal, Akif Bey* piyeslerinde) mani ve türkü türünden örnekler -az olmaları dolayısıyla- bu konuda kesim hüküm vermemize engeldir.

Dönemin önemli yazarlarından Recaizade Ekrem, halk edebiyatı hakkında olumsuz düşünceler ileri sürmese de bu edebiyatı savunan yazılar da yazmamıştır. Ancak hece ölçüsünü birkaç şiirinde kullanmış, La Fontaine'den çevirdiği şiirlerde hem aruzu, hem heceyi denemiş, sonunda heceyi âhenksiz bulduğu ve kendisini *"Tanzimde saydım önce parmak/Amma yine olmadım muvaffak"* diyerek başarısız kabul ettiği için aruz ölçüsünde karar kılmıştır. Oğlu Nejad Ekrem'in ölümü için yazdığı şiirlerde hece ölçüsünü kullanması ve hattâ *"Salt ben idim zait olan çünki arada"* mısrasıyla başlayan türküyü kaleme almasının dışında, Recaizade Ekrem'in olumlu katkılarının bulunduğu söylenemez.

Halbuki hece ölçüsünün 11'lisini yıllar öncesinde ölen torunu çin yazdığı *"Tıfl-ı nâzeninim unutmam seni"* mısrasıyla başlayan şiirinde başarı ile kullanan Akif Paşa (1787-1845), Tanzimat dönemi şair ve yazarlarına güzel bir örnek oluşturmuştu.

Böylece aydın şairlerimizin bir ölüm acısının bütün kavuruculuğunu hissettiren gönül yangınlarını içtenlikle ve sıcak bir şekilde aktarmak istediklerinde, halkımızın ve halk şairlerimizin yüzlerce yıldan beri yaptığı gibi uzun boylu edebî sanat gösterme endişesine kapılmadan sade, süssüz ve tabiî bir dille ve en önemlisi hece ölçüsü ile şiirlerini kaleme almış oldukları görülmektedir.

Bütün bunlara rağmen Recaizade Ekrem tiyatro eserlerinde ve romanlarında zaman zaman deyim, atasözü, halk deyişi ve hattâ argoya da yer vererek dönemin folklor hazinesinden örnekler sergilemek durumunda kalmıştır. Hattâ *Çok Bilen Çok Yanılır* oyununa koyacağı adı ararken aralarından birini seçmek istediği adlara bir göz attığımızda, kendisinin halk edebiyatının ne kadar etkisinde kaldığını kolayca görebiliriz:

"... Gel gelelim buna ne isim takayım? Kafiye bolluğunda şairin şaşırıp kaldığı gibi ben de buna muvafık bulduğum birçok isimden hiç birini diğerine tercih edemedim. Çünkü bunlardan hangisini tercih etmek istedimse diğerlerinde daha ziyade kuvvet... daha ziyade letafet gördüm. Tenezzül buyurur da okursanız siz de anlar, bana hak verirsiniz. İsimler de şunlar: Kişi Ektiğini Biçer, Eden Bulur, Çok Bilen Çok Yanılır, Hayır Düşün Komşuna Hayır Gelsin Başına, Kaz Kuyuyu Boyunca."

Tanzimat döneminin önde gelen başka bir yazarı olan Ahmet Vefik Paşa, hem edebiyat, hem de politika alanında büyük bir ün kazanmıştır. Türkçülük düşüncesinin önemli sözcülerinden

---

retlerin kendi aralarındaki kavga ve savaşlarını, doğayı (özellikle de dağ ve pınarları) göçebe insanın duyarlığına uygun bir biçimde dile getirmiş, salt sazıyla değil kılıç ve atıyla da gerçek bir aşiret ozanı olduğunu kanıtlamıştır. Sözlü gelenek bize onun yiğitlik türküleri çağırırken bir elinde saz ötekinde kılıç tuttuğunu aktarıyor.

Dadaloğlu'nun günümüze dek gelmiş çoğu şiirlerinde de Kozanoğlu ayaklanması ve Osmanlıya karşı direniş önemli bir yer tutar. Bu şiirlerden: *"Kalktı göç eyledi Avşar elleri / Ağır ağır giden eller bizimdir / Arap atlar yakın eyler ırağı / Yüce dağdan aşan yollar bizimdir"* dizeleriyle başlayanı en ünlüsüdür.

"Ferman padişahın dağlar bizimdir" derken Anadolu'da çok köklü bir başkaldırı geleneğinin sözcülüğünü üstlenir Dadaloğlu. Cevdet Paşa'nın deyişiyle "kendilerini Osmanlı addetmeyen eskiden kalma Türkler"in yanında yer alır. Sözkonusu başkaldırı geleneğinin temelinde yatan devlet-halk çelişkisini bilinçle vurgulamasa da, kapitalizmin kısa sürede yokettiği bazı insancıl değerlerin göçebe toplumda yaşayabileceğinin ayrımındadır. Ne var ki, derebeylerin övgüsünü yapmaktan, tüm bir oba halkının değil soylu aşiret beylerinin yiğitliğini haykırmaktan kendini alamaz. Ne de olsa beylerin ozanıdır. Onların konaklarında ağırlanmakta, sofralarında yiyip içmektedir. Bu yönüyle bir başka Türkmen ozanından, kendisinden çok önce yaşamış olan Karacaoğlan'dan ayrılır. Karacaoğlan'ın oba halkına, özellikle de çalışan genç kadınlara duyduğu yakınlık, onların alınyazısını paylaşırken, umut ve acılarını betimlerken vardığı şiirsel yalınlık, Dadaloğlu'nda epik söyleme bırakır yerini. Örneğin, yanında nedimliğini yaptığı son Kozanoğlu beylerinden Küçük Ali Oğlu, Halit Paşa komutasındaki orduyu yenince coşkusunu şöyle dile getirir: *"Bozok Han'dan sürer gelir ötesi / Özer Oğlu, Seyfi Han'dır atası / Boz şahanlar sarı kaplan yuvası / Varılmaz yurduna Küçük Ali Oğlu. // Dağlarında ala geyik gezişir / Engininde keklik, turaç ötüşür / Düşmanların sınırından bakışır / Giremez yurduna, Küçük Ali Oğlu. // Âşık Dadal, varsın ünün söylensin / Haleb'in paşası sofrasını dürsün / Beylan'ın beyleri pekmezin satsın / Tuğlar sana lâyık Küçük Ali Oğlu."*

Kozanoğlu ayaklanmasını betimlerken "soyluluk", "yiğitlik" vb. geleneksel aşiret değerlerini yücelten Dadaloğlu, konar göçerlerin alınyazılarını, iskân sırasında başlarına gelen mutsuzlukları da anlatmaktan geri durmaz. Örneğin, Kozanoğlu Beyine ağıt yakarkan, *"Şu Feke'nin hanımları / Talim bilmez âlemleri / Kör olasın Derviş Paşa / Hep dul koydun gelinleri."* diye dert yanar. Avşarların İç Anadolu illerine sürgün edilmelerinden sonra *"Bozuldu katarı, ili Avşar'ın"* derken tüm bir oba halkının acısını dile getirir.

İskândan sonra yurtlarından sürülen aşiretlerin "yitik cennet"e, yani göçebe yaşama duydukları özlem de Dadaloğlu'nun şiirlerinde önemli bir yer tutar. Bu tür şiirlerinde Avşar boyunun eski yaylakları, dağların görkemi Karacaoğlan geleneğine oldukça yakın bir anlayışla betimlenir. Dadaloğlu halk şiirindeki lirik damarı bulur yeniden, epik söylem yerini duygusal bir içlenmeye bırakır. *"Yaylalarda dem sürmenin vaktı geldi, çağı şimdi"* derken, *"Seyir etsem görünür mü Başkonuş'un dağı şimdi"* diye kendi kendine sorarken, *"Dadal'ım sıladan haber / Gözümde dağların tüter / Koç Dağında kekik biter / Burcu burcu koktu m'ola"* diye kahrolurken, geri gelmesi mümkün olmayan bir dönemi, yani bir bakıma iskândan önceki derebeylik düzenini özlemektedir. Buysa onu, tüm yeteneğine ve samimiyetine karşın, çağına ayak uyduramayan kocamış bir Türkmen ozanı olmaktan kurtaramaz. □

Türkiye'de İlk Folklor Derleme Yönetmeliği

NEVZAT GÖZAYDIN

Meşrutiyet döneminde ilk olarak 12 Kanun-ı evvel 1324 (24 Aralık 1908)'te *Yeni Gazete* bürosunda toplananlar arasında bulunan Ahmed Midhat, Rıza Tevfik, Bursalı Tahir, Veled Çelebi ve diğerleri Türk Derneği adında bir dernek kurmuşlar ve 1909'da aynı adı taşıyan bir dergi çıkarmaya başlamışlardır. Dergide yayınladıkları "Beyanname" ile amaçlarını şöyle açıklamışlardır:

Türk Derneği Nizamnamesi

"1. "Türk Derneği" adlı merkezi İstanbul'da olmak üzere, sırf ilim ile uğraşır bir cemiyet kurulmuştur.

2. Cemiyetin maksadı Türk diye anılan bütün kavimlerin mazi ve haldeki âsâr, ef'al, ahval ve muhitini öğrenmeğe ve öğretmeğe çalışmak, yani Türklerin âsâr-ı atîkasını, tarihini, lisanlarını, avam ve havas edebiyatını, etnografya ve etnolocyasını, ahval-i ictimaiyye ve medeniyyet-i hâzıralarını, Türk memleketlerinin eski ve yeni coğrafyasını araştırıp ortaya çıkararak bütün dünyaya yayıp dağıtmak ve dilimizin açık, sade, güzel, ilim lisanı olabilecek surette geniş ve medeniyyete elverişli bir dereceye gelmesine çalışmak, imlâsını ona göre tedkik etmektir."

Bu dernek Türkiye'deki Türkoloji çalışmalarını dağınık durumdan kurtarıp, toparlanmaya doğru yönlendirilmesinde sistemli olmasa bile, başarı kazanmıştır. Dil ve özellikle folklor derleme ve araştırmalarının Türkiye'de ilk defa bilimsel bir yolla yapılmasını desteklemek için dergide yayımladığı 10 maddelik bir derleme rehberini kendi şubelerindeki üyelerinin dikkatine sunmuştur. Türk Halkbiliminin tarihi bakımından önemli görünen bu rehberin maddelerini günümüzdeki derlemecilere de ışık tutacağına inandığımız için aynen aktarıyoruz:

"1. Her şubede Türkçe harflerimizin adedi kadar küçük defter bulundurulup ahali tarafından kullanıldığı işitilen kelimeler başlangıçlarına göre bu defterlere yazılmalı ve şayet bu kelimelerin müştakkatı var ve kullanılıyorsa onlar ve bundan başka kelimelerin nereden geldikleri yani asılları hakkındaki tetkikat da ilâve edilmelidir. Bu teşebbüs pek az zaman sonra muhitî bir kamus-ı Türkî tertibini teshil edecektir.

2. Merhum Şemseddin Sami Bey'in Türkçe Kamus'undan yahut Ahmed Vefik Paşa merhumun Lehçe'sinden birer tanesinin şubelerde bulundurulması faideden hâli olmayıp işitilen kelimelerin bu eserlerde bulunup bulunmadığını ve var ise ne yolda kullanıldığını tetkik etmek ve şayet Lehçe ve Kamus'un beyanına muhalif bir netice elde edilirse yukarıki küçük defterlere yazmak münasip olur.

3. Köylerde Türklerin söyledikleri eski yerli türkülerin, darb-ı mesellerin ve hikâyelerin yazılması için de ayrı ayrı defterler bulundurulmalıdır.

4. Şubenin bulunduğu vilayet halkının neslen Türklüğe derece-i münasebetleri ve âdât ve ahlâk-ı kavmiyyeleri hakkında ve dahil-i vilayette bulunan Türk aşiretlerinin isimleri ve şekilleri ve nüfusları üzerine tetkikat icra edilip bir deftere yazılmalıdır.

5. Vilayet dahilinde evvelce bulunmuş olan Türk hükümetlerinin ahval-ı tarihiyyesi hakkında tetkikat icra ve ikmal edilmeli ve bu tetkikat büyük bir deftere yazılmalıdır.

6. Vilayet dahilinde eskiden kalma muteber Türk aileleri hakkında tetkikat icra edilerek bunların şecereleri ile diğer malumat bir hususi deftere yazılmalıdır.

7. Vilayet dahilindeki kütüphanelerde Türklüğe ve Türk lisanına dair mevcud kitaplar üzerine tetkikat icra edilmelidir.

8. Vilayet dahilinde Türklerin vücuda getirdikleri âsâr-ı atika ve cedide hakkında sanat ve tarih nokta-i nazarından tetkikat icra edilmelidir. Bu babda ahalinin rivayatını dinleyip onlar tarafından gösterilecek izlerden istifade etmek mümkündür.

9. Vilayet dahilinde eskiden beri ne gibi nebatî ve hayvanî ilâçlar kullanıldığının tetkikinde büyük faideler melhuzdur. Öteden beri bizde "çoban merhemi" diye maruf ve malûm olan ilâcın bu kere (rezorbin) namıyla İngiltere'de vazelin yerine kullanılmağa başladığını söylemek maksadı anlatmak için kâfidir.

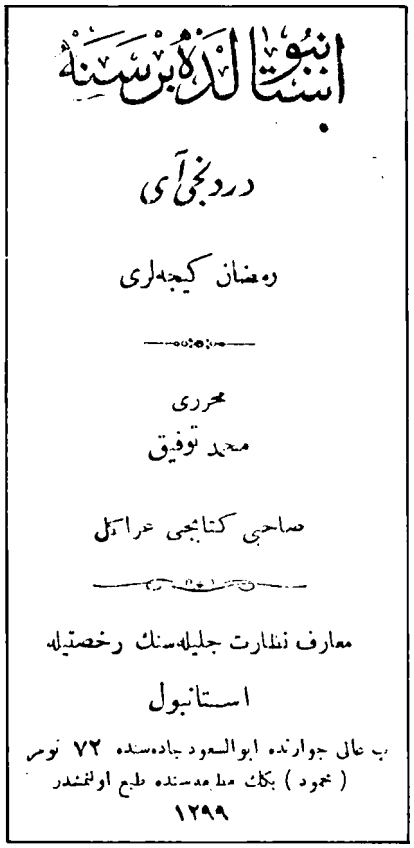
10. Vilayet dahilinde Türklerden nasıl tedavi ocakları bulunduğu ve bunların kimler olduğu dahi tetkik edilmelidir. Bu vesile ile eski Türk tababeti hakkında bir doğru fikir alınır." □

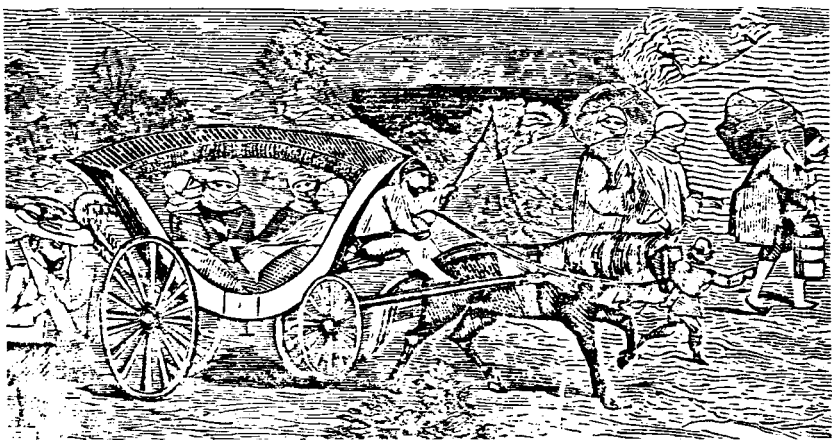
biri olmakla birlikte kendisinin özellikle Molière'den yaptığı adaptasyonları dışında halk edebiyatı ile doğrudan doğruya ilgili bir eseri yoktur. Ancak bu adaptasyonlarında kullandığı dil, seçtiği kahramanlar, kullanılan mekân ve eşyanın daima Türk halkının en yakından tanıyıp bildiği ve her gün kullandığı araçlar olmasına dikkat etmiştir. Bu yüzden de onun bu başarılı çevirilerine sahnelerde halkımız büyük bir rağbet göstermiştir.

Ahmet Vefik Paşa'nın halkımızın yaşayışına adapte edilmiş tiyatro eserleri ile yaptığı halka iniş hareketini, roman, hikâye ve yazılarında daha başarılı bir şekilde gerçekleştiren, Ahmet Midhat Efendi olmuştur. Hemen hemen bütün hikâye ve romanlarında yaklaşık yüzde 90'ı okuma yazma bilmeyen halka okuma zevki aşılamak, onları dünyadaki bütün gelişme ve olaylardan haberdar etmek amacıyla açık, sade ve samimi bir dil kullanan Ahmet Midhat Efendi, yaşadığı dönemde İstanbul'daki meddahların da etkisinde kalmış, onların hikâyelerini, kendilerini dinleyen halka ne kadar çabuk ve kolay aktardıklarını görünce, kendisi de eserlerinde hemen hemen aynı üslûbu kullanmıştır. Olayları ele alışı ve sergileyişinde meddah geleneğini başarı ile uyguladığı söylenebilir. Okuyucuyu kendi bildiği ve kullandığı deyim, atasözü ve fıkralarla kazanmak ve geniş bir ilgi uyandırmak isteyen Ahmet Midhat Efendi'yi daha sonraki dönemlerde aynı şekilde eserler veren Ahmet Rasim ve Hüseyin Rahmi'nin öncüsü saymak gerekmektedir. Eserlerinde çeşitli gelenek ve görenekleri en ince noktasına kadar okuyucularına aktaran yazarımız, böylece folklorumuza bir ölçüde kaynaklık etmiştir.

Tanzimat döneminin en uzun ömürlü kişiliği olan Abdülhak Hâmid, hemen bütün şiirlerini aruz ölçüsü ile yazmış olmasına rağmen, manzum piyeslerinden *Nesteren* ile *Liberte*'yi hece ölçüsü ile kaleme almıştır. Ayrıca *Sabr ü Sebat* adlı tiyatro eserinde atasözlerine, tekerlemelere ve cinaslı sözlere geniş ölçüde yer vermiştir. Ancak diğer eserlerinde dilinin çok zor anlaşılması yüzünden halk arasında yaygın bir şekilde tanınmamış, piyesleri de sahneleme tekniğinin büyük güçlükler çıkarması dolayısıyla taraftar bulamamıştır.

Zamanına göre modern bir mizah anlayışına sahip olan Alî Bey'in bu alana az da olsa bir katkıda bulunduğunu


استانبولدا بر سنه
دردنجی آی
رمضان کیجه‌لری
محرری
محمد توفیق
صاحبی کتابچی عراقل
معارف نظارت جلیله‌سنك رخصتیله
استانبول
باب عالی جوارنده ابوالسعود جاده‌سنده ۷۲ نومرو
(محمود) بکك مطبعه‌سنده طبع اولنمشدر
۱۲۹۹



"İSTANBUL'DA BİR SENE": Mehmed Tevfik'in (Çaylak Tevfik, 1843-1892) bu kitabında İstanbul halk kültürünün birçok yönü yansıtılır. 1881-83'te beş cildi (Tandır, Mahalle Kahveleri, Kâğıthane, Ramazan Geceleri, Meyhane) yayımlanabilen bu kitapta "halk resimleri" adı verilen türden -üstte bir örneği görülen- kimi resimler de yer almıştır.

görüyoruz. Üç yüz elli kadar kelime ve çeşitli tamlamaların sözlüklerde bulunmayan, ancak halk arasında yaşayan mizahî karşılıklarını ince esprilerle verdiği *Lehçetü'l-Hakayık,* mizah edebiyatımızla halk edebiyatımızın kesiştiği özel noktada bugün bile önemli yerini korumaktadır.

Tanzimat döneminin önemli folklor hareketleri arasında Ebüzziya Tevfik'in kukla ve meddahlıkla ilgili yazılarını ve Mehmed Tevfik'in (lâkabı Çaylak) tamamı on iki kitaptan meydana gelen ve İstanbul'un halk kültürünü sergileyen *İstanbul'da Bir Sene* başlıklı bir diziyi oluşturan eserini de ayrıca saymamız gerekmektedir.

Servet-i Fünun Dönemi

Tanzimat döneminden sonra "sanat için sanat" düşüncesini ileri sürerek dilde gittikçe ağırlaşan ve kolayca anlaşılmayan kelime ye tamlamalara yer veren Servet-i Fünun'cuların halk edebiyatı ve folklor ile yakından uzaktan ilgilenmedikleri bilinmektedir. Kendilerinin dillerine karşı olan bazı yazarların dildeki sadeliği savundukları, aralarında çıkan tartışmaların aylarca sürdürüldüğü de ortadadır. Özellikle Rıza Tevfik, Hüseyin Cahid ve Şemseddin Sami'nin Servet-i Fünun'cular a verdiği cevaplar, Türkçenin Arapça ve Farsçanın etkisinden kurtulması gerektiği, böylece daha sade olan halk dilinden uzaklaşmayacağı, aksine ona daha da yaklaşacağı noktasında toplanmıştır.

Sade Türkçeyi kullanarak hem çağında, hem de daha sonraki yazarlara en büyük ve önemli etki yapan şair ise Mehmed Emin [Yurdakul] olmuştur. Daha sonraki dönemlerde "Millî Şair" unvanını da alan Mehmet Emin'in kullandığı hece ölçüsü şiirlerinde bir araç gibi kalmış, halk edebiyatı ile herhangi bir ilişkisi olmamıştır. O, daha ziyade düşüncesini okuyucularına en kısa yoldan anlatabilmek için sosyal konuları işleyen şiirler ile kahramanlık ve Türkçülük şiirleri yazmıştır.

Servet-i Fünun döneminin en büyük şairi olan Tevfik Fikret'in hece ölçüsünü kullanarak yazdığı *Şermin* adlı eserinde halk edebiyatına hizmet etmeyi değil, ele aldığı konular öyle gerektirdiği için düşüncelerini daha kolay aktarmayı düşünmüştür. Kullanmak zorunda kaldığı dil, onu halk edebiyatının geleneksel ölçüsü olan hece ölçüsünü kullanmaya itmiştir denebilir.

Tevfik Fikret kendi şiirlerinde halk şairlerinin hiçbir etkisini hissettirmezken, Rıza Tevfik üzerine Yunus Emre'nin, Dertli'nin, Pir Sultan Abdal'ın ve Karacaoğlan'ın etkilerini kolaylıkla görmekteyiz. Kullandığı dil ve şiirlerindeki şekil bakımından bu halk şairlerini hemen hemen aynen kopya eden Rıza Tevfik, *Serab-ı Ömrüm* adlı şiir kitabında halk şairleri gibi koşmalar, divanlar, Tekke Şairleri gibi nefesler yayımlamıştır. Bütün bunlara bakarak bu dönemde Türk Halk Edebiyatına en büyük ilginin Rıza Tevfik tarafından gösterildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ayrıca yayımladığı çeşitli yazılarıyla Türk Halk Edebiyatının ve folklorunun değişik yönleri üzerinde duran Rıza Tevfik'in folklor tarihimizde önemli bir yeri bulunmaktadır.

Millî Edebiyat Dönemi

Servet-i Fünun döneminde geçerlik bulan "sanat için sanat" anlayışının etkisiyle, günlük yaşayıştan ve bunu anlatan sade dilden uzaklaşılmıştı. Millî Edebiyat döneminde bunun acısını bir an önce çıkarabilme amacını taşırcasına, hızlı ve güçlü atılımlar yapılmıştır. Ziya Gökalp'in önderliğinde başlatılan millîleşme akımının yazar ve şairlerimiz arasında da rağbet bulması, onların halk edebiyatına eğilmelerini sağlamıştır. Zaten Cumhuriyet'e kadar olan dönemler içinde halk edebiyatının en güçlü bir şekilde kendini gösterdiği dönem olan Millî Edebiyat dönemindeki şair ve yazarlarımız, Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki halk edebiyatı ve folklor derleme ile araştırmalarına öncülük etme bakımından da önemli bir yer almaktadırlar.

Ziya Gökalp, Malta'daki tutsaklık günlerinden kurtulunca yerleştiği Diyarbakır'da yayımladığı *Küçük Mecmua*'da halk edebiyatımızın ve folklorumuzun çeşitli konularını ilk defa kamuoyuna bilinçli bir şekilde işleyerek aktarırken onların dikkatlerini bu bakîr alana çekmek istemiştir. Şiirlerinde sadece ideolojik olarak düşüncelerini yansıttığı için kuru ve heyecansız olan Ziya Gökalp, *Altın Işık* adlı eserinde masalları toplamış ve yayımlamış, böylece masal alanında bilinçli bir derleme faaliyetini ilk olarak o ortaya koymuştur. Bu masalların arasında yer alan dörtlüklerde saz şairlerinin biçimleri görülmezse de, o güne kadar böyle usta kalemlerce işlenmiş masallar yayımlanmadığı ve hattâ bu tür bir yazarlık faaliyeti küçük görüldüğü için bu yayınların folklorumuza hizmeti inkâr edilemez. Ayrıca halk şairlerinde rastlanan şiir türlerinin kendi içinde bölümlenmesini de onun *Kızıl Elma* adlı kitabında "Koşmalar" ve "Destanlar" halinde ve bölüm başlıkları olarak bulmaktayız. Yunus Emre'nin etkisinde kalarak ilâhîler kaleme alan Ziya Gökalp, hem bizzat bu yöndeki eserleriyle, hem de çevresindekileri aynı yolda yetiştirme gayretiyle ön planda incelenmesi gereken bir yazarımızdır. Şiirlerinin hepsinde hece ölçüsü kullanmış, ancak her kalıbı uygulamamış, halk şairlerinin severek kullandıkları 11'li veya 8'liler ile şiirlerini kaleme almıştır. Kendisini izleyen diğer aydın şairlerimizin de (sözgelimi, Hecenin Beş Şairi) bu kalıpları yaygın bir şekilde kullandıkları bilinmektedir.

Ziya Gökalp'in etkisiyle hece ölçüsünü şiirlerinde kullanan ve halk edebiyatına karşı büyük ilgisini gösteren Mehmed Fuad (Köprülü), bu konuya hem şair olarak, daha sonraları da bir Batılı bilim adamı yöntemleriyle bilimsel olarak yaklaşmıştır. Şiirlerinde görülen, saz şiiri etkisinden çok, halk edebiyatının çeşitli konularını inceleme ve araştırmaları alanında "ilk" olma özelliği ve bu "ilk"liğin yanı sıra bugün bile değerinden hiçbir şey yitirmeyen sağlam düşünceleri ve vardığı sonuçlar, Fuad Köprülü'nün konumuzun en büyük isimlerinden biri olmasını haklı bir surette sağlamıştır.

Hecenin Beş Şairi olarak ün yapanların (Orhan Seyfi, Yusuf Ziya, Enis Behiç, Halit Fahri, Faruk Nafiz) hepsi halk edebiyatının çeşitli türlerinde başarılı eserler vermiş olan yazarlardır. Bunlardan Orhan Seyfi [Orhon], özellikle *Gönülden Sesler* adlı şiir kitabında hem şekil, hem de duygu ve düşünce bakımından halk şairlerinden pek büyük ayrılıklar göstermez. Hattâ anonim halk edebiyatının en önemli türü olan manileri kendisine örnek olarak almış ve "Maniler" başlığı altında özgün mani dörtlükleri yazmıştır. Bunların bir bölümünün daha sonraki yıllarda anonimleşmiş olarak halk arasında sevilip tutulduğunu, yapılan derlemelerde karşımıza çıktığı zaman anlayabiliyoruz. Ayrıca *Peri Kızı ile Çoban* adındaki eserinde bir halk masalını usta kalemiyle şiirleştirmiş olarak görmekteyiz.

Orhan Seyfi'nin yakın arkadaşı ve bacanağı olan Yusuf Ziya (Ortaç) da halk edebiyatına gönül vermiş ve onun etkisinde kalmış bir şairimizdir. Yazdığı şiirlerinde Karacaoğlan'ın etkisine de rastladığımız yazar, koşma ve mani biçimlerinde çok başarılı örnekler ortaya koymuştur. Ayrıca hece ölçüsüyle yazdığı *Binnaz* adlı piyesi de hecenin ilk piyesi olmak bakımından önemlidir. Bazı mizahî şiirlerinde birçok saz şairinin değişik türlerdeki eserlerine nazire yazarcasına konuları halkın hoşlanacağı bir şekilde işlemesi, onun ününü daha da yaygın bir hale getirmiştir.

Bu dönem şairleri içinde yer alan Faruk Nafiz [Çamlıbel], halk edebiyatı etkisini hissettiren önemli bir isimdir. *Çoban Çeşmesi* adlı kitabında hece ölçüsüyle ve koşma biçiminde yazdığı şiirlerden başka *Bir Ömür Böyle Geçti*'de yine koşma biçiminde birçok şiiri vardır. Güçlü bir sanatkâr olması dolayısıyla halk şiirinde sık rastlanan duraksız dizeler veya yarım uyaklar onun eserlerinde pek bulunmaz. Heceyle başarılı örnekler sergileyen Faruk Nafiz'in aruzla yazdığı güzel şiirleri de vardır. Ayrıca diğer bazı eserlerinde folklorun konularına eğildiğini ve bunların şiirin özelliklerini bozmadan kullandığını görmekteyiz. *Canavar* piyesindeki ilk sahnelerde Yağmur Duası'nın işlenmesi eski Türk destanlarından olan ve Büyük Göç'ü anlatan destandaki kuraklığın anlatılması, onun bu yönünü ortaya koyan başarılı örneklerdendir.

Halid Fahri [Ozansoy], bu dönem içinde halk edebiyatı ürünlerini kullanarak edebiyat dünyasına adım atan bir yazarımızdır. Kaleme aldığı efsaneler ve masallarla tanınmaya başlayan şair, çocukluğunda dinlediği masallardan çıkardığı şiirleri ile etrafın ilgisini çekmeyi başarmıştır. Ancak bu şiirlerinde ve zamanında ün kazanarak adından çok söz ettiren *Baykuş* adlı piyesinde hece yerine aruzu kullanmıştır. Daha sonra heceyi de piyes yazmada denemiş, *Sönen Kandiller, Nedim, On Yılın Destanı, Hayalet* ve *Bir Dolaptır Dönüyor* adlı oyunlarını hece ile kaleme almıştır.

Bu dönemde yaşayan ve döneme damgasını basmış olan önemli bir kalem de Ömer Seyfeddin'dir. Dildeki sadeliği ve Türkçenin güzelliğinin yanı sıra Türk gelenek ve göreneklerini, kısaca folklorumuzun değişik yönlerini ve konularını onun hikâyelerinde başarılı bir şekilde işlenmiş olarak görmekteyiz.

Tanzimat döneminden Cumhuriyet'e kadar geçen süre içinde özellikle Türkçenin sadeleşmesi düşüncesine gönül vermiş yazarların Türk Halk Edebiyatı ile ilgilendikleri, onun konularını ele aldıkları, saz şairleri gibi şiirler yazmaya çalıştıkları ve böylece halka daha yakın olabilmeyi planladıkları meydandadır. Folklorun diğer konularını da işleyen yazarlar arasında bunları ilk defa bilimsel yöntemlerle araştırıp inceleyenler önemli bir yer tutmaktadırlar. Halk Edebiyatımızın bilimsel araştırmalar bakımından bugünkü yerini almasında, yurt içi ve yurt dışında değerli çalışmaların yapılmasında, o dönemde başlatılan araştırmaların ve verilen eserlerin sağlam bir temel oluşturduğu inkâr edilemez. □

KAYNAKÇA

□ AKYÜZ Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)*, 4. bas., Ankara.
□ BORATAV Pertev Naili, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, 4. bas., İstanbul, 1982
□ BORATAV Pertev Naili-Halil Vedat Fıratlı, *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi*, Ankara, 1943
□ DİLÇİN Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara, 1983
□ EREN Hasan-T.Halasi Kun, *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar*, Ankara, 1950
□ GÖZAYDIN Nevzat, "Türk Alfabesinin Geçmişi ve Latin Harflerinin Kabulüne Kısa Bir Bakış" *İletişim*, s.3, Ankara, 1981
□ KÖPRÜLÜ Fuad, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara, 1966
□ KÖPRÜLÜ Fuad, *Türk Saz Şairleri*, 5 kitap, Ankara, 1962
□ LEVEND, Agah Sırrı, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 3. bas., Ankara, 1972
□ PARLATIR İsmail, *Recaizade Mahmud Ekrem*, Ankara, 1983
□ SEVÜK İsmail Habib, *Edebi Yeniliğimiz*, 2 cilt, İstanbul, 1932
□ TANSEL Fevziye Abdullah, "Milli Edebiyat Devri Şiir Sahasında Âşık Tarzı Tesirleri", *Ülkü*, s.74-78, Ankara, 1939
□ UÇMAN Abdullah, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, Ankara, 1982

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Çeviri

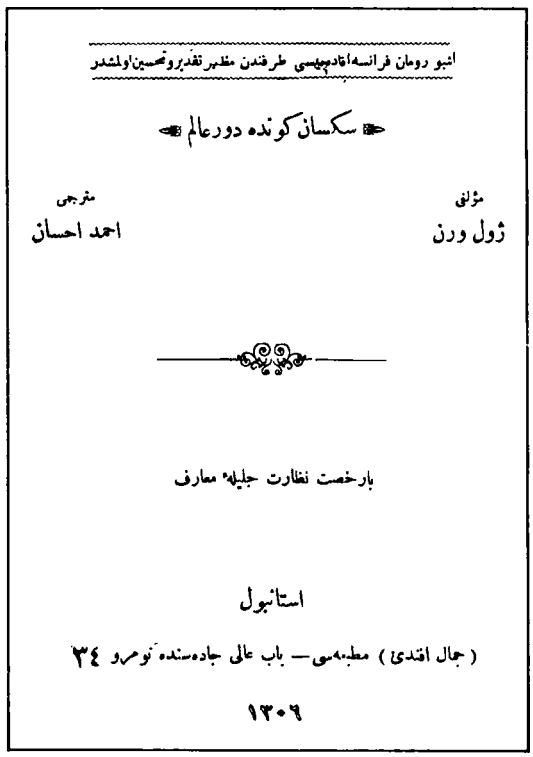
Nuri Akbayar

Kültürlerin birbirlerini tanımasının başlıca yollarından biri olan çeviri, özellikle büyük kültürel dönüşüm hareketlerinde önemli rol oynamıştır. Rönesans bunun en çarpıcı örneğidir. Batı bu hareketle Hıristiyanlık öncesi ortak kültürel temellerini bir anlamda yeniden keşfetmiş, bundan daha sonraki kültürel oluşumları için ciddi ve düzenli biçimde yararlanmıştır. İslâm dünyasında da benzeri bir hareket 8. yy'dan başlayarak giderek artan bir yoğunlukla 11. yy'a kadar sürmüştür. Eski Yunan ve Roma kültürlerinden çeviri yoluyla elde edilen birikimle yeni sentezler meydana getirilmiş, özellikle başta tıp olmak üzere pozitif bilimler ve felsefe alanında ortaya konanlar Rönesans'a kadar Avrupa'ya da belirgin etkiler yapmıştır.

Osmanlılar'da ise 18. yy başlarına kadar Batı ile kültürel ilişkilerden söz edilemez. Bunda Avrupa karşısında sağlanan askerî ve siyasi üstünlüğün yanı sıra, Osmanlılar'ın bir parçasını oluşturduğu İslâm kültürünün her alanda kendi kendine yeterli olduğu inancının da büyük payı vardır. Nitekim bu inanç daha sonraki yüzyıllarda da bir ölçüde zayıflamakla birlikte gücünü koruyacaktır.

Osmanlılar'da Batı'yı tanıma ve ondan yararlanma isteğinin doğuşundaki ilk etken, bilindiği gibi askerî alandaki başarısızlıklar olmuştur. 17. yy'ın sonlarına doğru başlayan yenilgiler dizisi Osmanlılar'ın en güçlü olduklarına inandıkları askerî bilgi ve teknoloji alanında artık üstünlüklerini yitirdiklerini açık biçimde ortaya koymuştur. 18. yy başlarında artık Batı'nın askerî alanda kaydettiği ilerlemeleri tanıma ve bunlardan yararlanma isteği bir devlet politikası haline dönmüştü. Artık Avrupa'ya daha sık elçilik heyetleri gönderiliyor, bunların hazırladıkları raporlar ciddiye alınıyor, önerileri değerlendiriliyor, hatta yabancı uzmanlara Osmanlı ordusunu yenileştirme çabalarında önemli görevler veriliyordu. Ancak yüzyılın sonlarına gelindiğinde bu girişimlerin de yenilgileri önlemede yeterli olamadığı görüldü. Daha köklü değişikliklere ihtiyaç duyuldu. Kara ve Deniz Mühendishanelerinin açılışı bunun sonucuydu. 18. yy sona ererken Os-

EN ÇOK ÇEVRİLEN YAZAR: Tanzimat döneminde dilimize en çok kitabı çevrilen yazar, Jules Verne'dir. 1890'dan başlayarak aşağı yukarı on yıl içerisinde 39 kitabı Türkçeye çevrilmiştir. Büyük çoğunluğu Ahmed İhsan (Tokgöz) ve Selânikli Tevfik'in kaleminden çıkan bu çevirilerin en eski ve en tanınmışlarından "Seksen Günde Devriâlem"in kapağı.


اثبو رومان فرانسه‌اتادمیسی طرفندن مظهر تقدیر وتحسین اولمشدر

سکسان کونده دورعالم

مؤلفی
ژول ورن

مترجمی
احمد احسان

بارخصت نظارت جلیله معارف

استانبول

(جمال افندی) مطبعه‌سی — باب عالی جاده‌سنده نومرو ۳٤

۱۳۰٦

manlı Devleti hâlâ Batı'nın yalnızca askerî alanda üstün olduğunu görebiliyor ve buna yine Batı'nın yardımıyla çareler arıyordu.

18. yy boyunca Batı ile kurulan bu tür ilişkilerde başrolü Fransa oynamıştır. Bunda Fransa'nın Kanuni döneminden beri Osmanlı Devleti ile iyi ilişkilerini sürekli olarak korumuş, askerî alanda da hiç hasım durumuna gelmemiş bir ülke olmasının etkili olduğu düşünülebilir. Ancak bu durum Napoleon'un 1798'de Mısır'a saldırmasıyla bozulmuşsa da Fransa ile ilişkiler 19. yy'da -başka nedenlerle- kültürel alanda daha da büyük bir yoğunluk kazanmıştır.

19. yy'ın başından itibaren Batı ile ilişkiler daha köktenci bir durum almış, ordu ve askerî eğitim alanını aşarak devletin tüm kurumlarına yayılmaya başlamıştır. II. Mahmud dönemi (1808-1839) bu sürecin çarpıcı örnekleriyle doludur. Ancak bu dönemde de yaygın kültürel ilişkilerden söz edilemez. Ortada yalnızca Kara ve Deniz Mühendishaneleri ve 1827'de açılan Tıphane ile Cerrahhane'de okutulmak üzere tıp ve pozitif bilimler alanında yapılmış bazı çeviriler vardır.

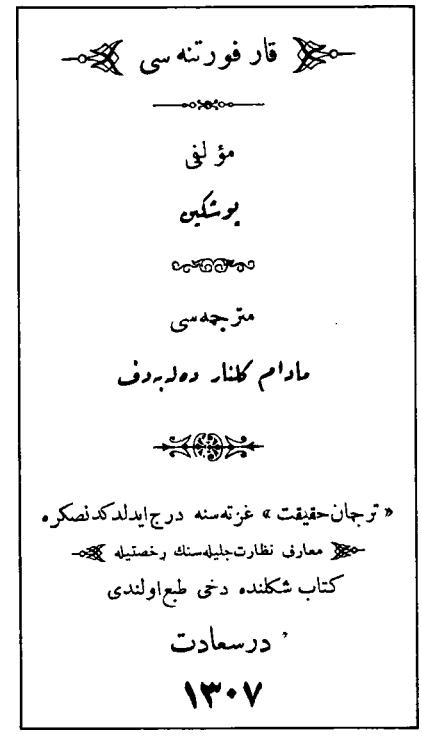
Tanzimat'ın İlk Dönemi (1839-1880)

Tanzimat'la Osmanlı Devleti artık Batı'nın üstünlüğünü tümüyle kabullenmiş ve her alanda Batı'ya açık olduğunu ilan etmiştir. 1839-1860 arasını kapsayan Tanzimat'ın ilk döneminde daha önceleri devlet kurumlarında başlayan değişmeler hızla toplumsal kurumlara doğru genişlemiş, özellikle hukuk ve eğitim alanında köklü değişikliklere gidilmiştir. Bu değişikliklerin etkisi 1860'tan sonra kültür alanına da yansıyacaktır.

1830'dan başlayarak Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, Tercüme Odası'nda oluşan yeni aydın tipi, sayıları hızla çoğalan misyoner okullarından yetişenler kültürel değişmeye öncülük edenleri oluşturacaktır. Bu arada devlet de Encümen-i Dâniş gibi kurumlar aracılığıyla bu alanda düzenleyici bir rol oynamak isteyecekse de başarılı olamayacaktır.

1860'lar kültür alanındaki Batılılaşmanın birden hız kazandığını gösteren örneklerle doludur. Batılı anlamdaki ilk tiyatro oyunu olan Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* 1859'da yazılmış, yine aynı yıl Şinasi Fransızca'dan çevirdiği şiirlerden oluşan *Tercüme-i Manzume*'yi yayımlamıştır. Paris'te Türk çocuklarına Fransızca öğretmeyi amaçlayan Mekteb-i Osmani de 1859'da açılmıştır. İlk özel gazete olan *Tercüman-ı Ahvâl* 1860'ta yayımlanmaya başlamış, ilk bilim derneği Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye 1861'de kurulmuş, ilk bilim dergisi *Mecmua-i Fünun* 1862'de çıkmaya başlamış ve nihayet ilk Batılı yükseköğretim kurumu Darülfünun da 1863'te açılmıştır.

İşte bu ortamda ilk edebi çeviriler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Yusuf Kâmil Paşa'nın 1862'de yayımlanan *Tercüme-i Telemak*'ı ilk edebi çeviri olarak kabul edilirse de bunu düzyazı alanında ilk saymak gerekir. Zira Şinasi'nin *Tercüme-i Manzume*'si 1859'da çıkmıştır. Şinasi daha sonra da çeviri alanında birçok girişime öncülük edecektir.


قار فورتنه سی

مؤلفی

پوشکین

مترجمه سی

مادام گلنار دولبه دف

«ترجمان حقیقت» غزته سنه درج ایدلدکدنصکره

معارف نظارت جلیله سنك رخصتیله

کتاب شکلنده دخی طبع اولندی

درسعادت

۱۳۰۷

PUŞKİN'İN "KAR FIRTINASI": *Tanzimat döneminde Rus edebiyatından yapılan çevirilerin sayısı fazla değildir. Bunlardan biri de Puşkin'in "Kar Fırtınası"dır. Kitabı çeviren Madam Gülnar Delebedef daha sonra da Rus edebiyatından bazı çeviriler yapmış, ayrıca bu edebiyatı toplıca tanıtan bir eser de yazmıştır.*

Kemalpaşazade Said Bey'in Çeviri Yanlışları Üstüne Bir Eleştirisi

"NATİON"

Bu lafzı "millet" ve "ümmet" lafızlarıyla tercüme külliyen yanlıştır. Ümmet lafzı bir peygambere mensub olan halk demek olup "millet" dahi bir dinin furk-ı muhtelifesine unvan olarak kullanıldığından ve "nation" lafzı ise bir devleti teşkil eden ahali demek olduğundan "nation" lafzının tercümesi "kavm"dir. Kavm lafzının Arapçada daha vasi manası var ise de ister edyan-ı muhtelife ashabından ve ister bir din ashabından mürekkeb olsun bir devleti teşkil eden ahaliye unvan olmak için "kavm" lafzından müsaid lafz yoktur. Ümmet lafzının peygambere mensubiyet ifade etmekte bulunması "ümmet-i Muhammed", "ümmet-i İsa" gibi hemen her zaman kullandığımız terkiplerden nümayân olduğu gibi millet lafzı bir dinin furk-ı muhtelifesine unvan olduğunu dahi patriklere "rüesâ-yı milel" denilmesi isbat eder. Binaenaleyh:

"La nation Française. La nation allemande" tabirlerini "Fransız kavmi", "Alman kavmi" diye tercüme etmekliğimiz lâzımdır.

Bu tabirden me'huz olan "nationalité" lafzını "kavmiyet" tabiriyle tercüme sahih olmayıp "tabiiyet" tabiriyle tercüme iktiza eder. Zira "nationalité" tabiri hukuk-ı düvel ıstılahatı sırasına geçip bir devlete tabiiyet itibariyle müstameldir. Hatta sefain için bile:

La pavillon indique la nationalité du navire.

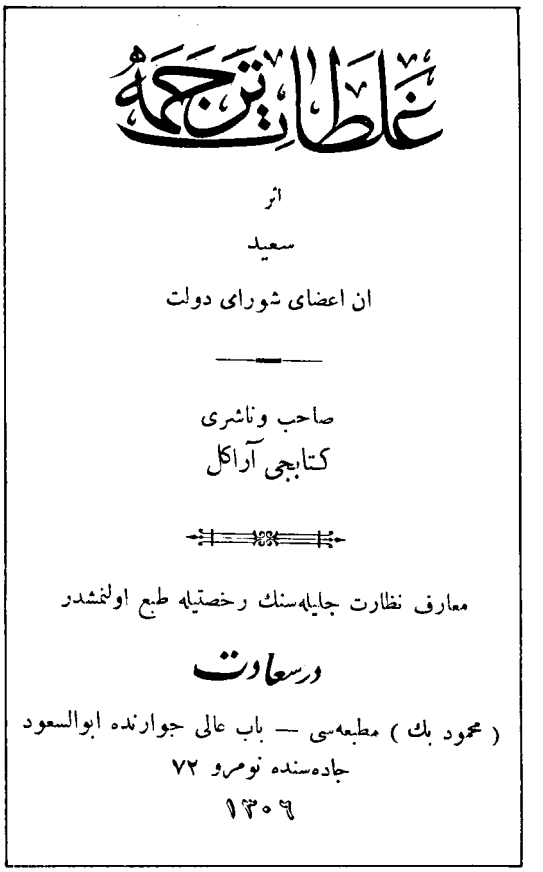
"Bayrak sefinenin tabiiyetini irae eder" denilip sefinenin kavmiyeti olmayacağı ise bedihidir.

Ümmet ve millet lafızları Fransızca "secte" lafzının tercümesinde kullanılır. □

Galatât-ı Terceme, 2. defter, 1889, s. 78-79

1861'de Âli Paşa'nın öncülüğüyle devlet, "bazı kütüb-i nâfia tercümesiyle iştigal etmek üzere" bir kurul oluşturarak çeviri hareketine önem verdiğini göstermek istemişse de bu girişim uzun ömürlü olamamıştır. Bundan sonra çeviri hareketi hemen tümüyle devletin desteğinin dışında gelişecektir. Bu gelişmede basının yaygınlaşmasının, okur yazar oranının artmasının da önemli rolü vardır. Nitekim, ikinci roman çevirisi sayılan Victor Hugo'nun *Sefiller*'i 1862'de *Mağdurîn Hikâyesi* adıyla *Ruzname-i Ceride-i Havadis*'te tefrika edilmiştir. Daniel Defoe'nun ünlü yapıtı *Robinson Crusoe* 1864'te vak'anüvis Ahmed Lûtfî Efendi tarafından *Hikâye-i Robenson* adıyla ve Arapçadan çevrilmiştir. Bunu, Teodor Kasap'ın 1871'de yayımlanan *Monte Cristo* çevirisi, 1872'de Mahmud Nedim'in *Guliver Seyahatnamesi* ve Emin Sıddık'ın *Pol ile Virjini* çevirisi izledi. Bu arada edebiyatımız için yeni bir tür olan roman da Şemseddin Sami'nin *Taaşşuk-ı Tal'at ve Fıtnat*'ıyla ilk örneğini 1872'de vermişti.

Bu dönemde çevirinin yoğun olarak görüldüğü alanlardan biri de tiyatrodur. Gittikçe yaygınlaşan tiyatro sevgisine paralel olarak birçok Batılı oyun da Türkçeye kazandırılmıştır. Bunlar arasında Molière, Chateaubriand, Victor Hugo, Schiller, Shakespeare gibi edebi nitelik taşıyanların yanı sıra birçok da sıradan yapıt yer almıştır. Şiir alanı ise eski ile yeninin en uzun süre birlikte yaşadığı ve mücadele ettiği bir alan olduğu gibi, çevirinin de yoğun biçimde görüldüğü alandır. Ancak şiir çevirileri çoklukla dergi sayfalarında kalmıştır.


غلطات ترجمه
اثر
سعید
ان اعضای شورای دولت
صاحب وناشری
کتابجی آراکل
معارف نظارت جلیله‌سنك رخصتیله طبع اولنمشدر
درسعادت
(محمود بك) مطبعه‌سی — باب عالی جوارنده ابوالسعود
جاده‌سنده نومرو ۷۲
۱۳۰۶

ÇEVİRİ YANLIŞLARI ÜZERİNE...: *Tanzimat döneminde çeviri yanlışları üzerinde en fazla durmuş olan Kemalpaşazade Said Bey, bu konudaki eleştiri ve önerilerini 16 "defter" halinde yayımladığı "Galatat-ı Tercüme" adlı eserinde toplamıştır. İlk "defter"in kapağı.*

Çeviri Sayısında Artış

1880'den sonra özellikle roman çevirilerinde sayıca büyük bir artış görülmektedir. Bu artışta halkın okuma ihtiyacını karşılayacak yerli romanların azlığı da önemli rol oynamıştır. Çevrilen romanların büyük çoğunluğu Pierre Zaccone, Ponson de Térail, Emil Gaboriaux, Emil Richebourg, Xavier de Montepin, Jules Mary, Pierre de Courcelle, Eugène Sue, Georges Ohnet, Octave Feuillet, Hector Malot, Paul de Kock gibi ikinci sınıf Fransız yazarlarının yapıtlarıydı. Bunların yanında az da olsa Victor Hugo, Paul Bourget, Alphonse Daudet, André Theuriet, Lamartine, Alfred de Musset, Prosper Merimée, Emile Zola, Guy de Maupassant, Pierre Loti, Marcel Prévost gibi nitelikli yazarları da eklemek olanaklıdır.

Bu yazarların dilimize çevrilmiş başlıca yapıtları şunlardır: Victor Hugo'dan *Hernani* 1874'te, *93 İhtilâli* 1912'de; Lamartine'den *Graziella* 1879'da, *Jöneviev* (Geneviève) 1888'de, *Rafael* 1892'de, başka bir çevirisi de 1896'da; Emile Zola'dan *Terez Raken* (Thérèse Raquin) 1890'da, *Nana* 1911'de; Alphonse Daudet'den *Genç Fremon ve Büyük Risler* 1894'te, *Safo* 1919'da, *Taraskonlu Tartaren* 1920'de; Prosper Mérimée'den *Karmen* 1899'da; Guy de Maupassant'dan *Güzel Dost* 1910'da, *Bir Hayat* 1910'da, *Ölüm Kadar Metin* 1910'da; Alfred de Musset'den *Frederik ile Bernöre* 1892'de; Andre Theuriet'den *Hüsn ü Ân* 1894'te; Paul Bourget'den *Sevda-yı Hakiki* 1893'te, *Mavi Düşes* 1899'da, *Bir Kadının Yalanları* 1901'de; Marcel Prévost'dan *Juliet'in İzdivacı* 1897'de, *Kadın Mektupları* 1895'te; Alexandre Dumas Pére'den *Kadınlar Muharebesi* 1881'de, *Fransuva Piko* 1885'te; Alexandre Dumas Fils'den *Bir Kadının Hikâyesi* 1881'de, *La Dam o Kamelya* (Kamelyalı Kadın) 1880'de, *Sezarin* 1885'te, Pierre Loti'den *Madam Krizantem* 1903'te, *İzlanda Balıkçıları* 1903'te.

Bu listeyi Jules Verne'den de 39 roman çevrildiğini ekleyerek bitirmek mümkün. Ama Flaubert, Balzac, Stendhal ve Anatole France'dan çeviriler eklemek mümkün değil. Bunun dışında Halid Ziya (Uşaklıgil)'nın 1893-1894'te yayımladığı dört ciltlik *Nâkil* adlı hikâye çevirilerinin de önemli olduğunu belirtelim.

İngiliz edebiyatına gelince; ilk çeviri romanlardan olan *Robinson Crusoe* ve *Güliver'in Seyahatleri* dışta bırakılacak olursa, Shakespeare çevirileri de dahil büyük bölümü aslından değil de Fransızcası'ndan olmak üzere Byron'dan *Şilyon Mahbusu* 1904 ve *Don Juan* 1915 ve tarihî romancı Walter Scott'dan *Salâhaddin Eyyubi ve Arslan Yürekli Rişar* 1912 çevirisi dışında birkaç macera romanından başka bir şey yoktur.

Rus edebiyatından ise yalnızca; Puşkin'den *Kar Fırtınası* 1889'da, *Kâğıt*

Hayal Gazetesinin 1874'te Çevirilerle İlgili Bir Değerlendirmesi

Bizim bildiğimiz *roman* -ki imkân dahilinde hikâye tasvirinden ibarettir- filhakika Avrupa'da pek çok makbuldur. O derece calib-i rağbet olmuştur ki bugün roman yazmak sayesinde birinci derecede zengin denilecek bir hale gelmiş müellifler ve familyaları hâlâ mevcuttur.

Fakat yazdıkları hikâyeleri mensup bulundukları milletlerin hallerine göre yazarlar da onun için mazhar-ı rağbet olurlar.

Biz de *efkâr-ı frengiyeyi ehalimize bilhassa okur yazar takımlarımıza telkin etmemek için* Avrupalıların aşk ve alâka üzerine yazdıkları hikâyeleri tercüme etmemeliyiz.

Maamafih tercümeye ihtiyacımız yoktur demek istediğimiz anlaşılmasın. Ulûm ve fünun için ihtiyacımız gün gibi aşikâr olup, ondan sarf-ı nazarla hikâye tercümesine de muhtacız. Fakat tercümesine muhtaç olduğumuz hikâyeler şimdiki halde tercüme olunanlar gibi olmayıp *tarih ve ilme ve ahlâka dair* olanlardır. İhtimal ki bazıları tarih ve ilme ait hikâye tabirinden işin hakikatine muttali olmaksızın bir hüküm verebilirler.

Avrupa'da hikâyeler üç nevidir:

Birincisi, suiahlâkı herkese çirkin gösterip içtinap ettirmek ve hüsn-i ahlâkı medh ü sena etmek üzere ya doğrudan doğruya hikâye veyahut tiyatro heyetinde yazılır.

İkincisi, meşhur vakayi-i tarihiyeyi herkese bildirmek zımnında ibretbahş olmak için gayet tatlı bir suretle ya hikâye veyahut tiyatro suretinde yazılır.

Üçüncüsü, ulûm ve fünundan herkese bilmesi lâzım gelen şeyleri bir münasip hikâye arasına sokuşturarak âleme ilân edilir.

Şu kadar var ki mezkûr üç nevi hikâyatın mütalaalarında mümkün mertebe şevk hâsıl olmak için araya ya aşk ve ahlâka dair veyahut mudhik veya feci haller karıştırılır.

İşte Avrupa usulü bundan ibaret. Bizde ise iş külliyen esas matlaba muhaliftir.

... Biz tarih ve ilme ve ahlâka ait olan hikâyelere muhtacız. Yoksa birinci kısımdan olanlara muhtaç olmadıktan başka tercümesinde hata etmiş oluruz. Fransız ahlâkı başka, Müslüman ahlâkı başka. Onlarda muhassenattan madut olan ahlâkın belki de üçte ikisi bizde muzırdır. Bu halde böylelerini bizim tercüme etmemiz abestir.

Şu modadan evvel olan hikâyatımızın hemen kâffesi Acemane şeyler olduğundan şimdiki tercümelerden daha fena hisler bırakmakta idi. Hele hamdolsun, azıcık önü alınır gibi oldu. Fakat teessüf olunur ki onların iras ettikleri fenalıkların mahalline Fransız ahlâkı yerleşmesi kesb-i istidat eyledi. □

(*Hayal gazetesi*, 24 Ocak 1874)

Oyunu 1890'da; Turgenyev'den *Buhar* 1903'te; Lermantov'dan *İblis* 1890'da; Tolstoy'dan *İlyas Yahut Hakikat-i Gına* 1891'de, *Familya Saadeti* 1891'de, aynı yapıtın bir başka çevirisi *Bir İzdivacın Romanı* adıyla 1910'da, *Anna Karenina* 1912'de, *Hacı Murad* 1913'te ve Maksim Gorki'den *Ana* 1911'de çevrilmiştir.

İtalyan edebiyatından da yalnızca Leonardo da Vinci'den *Taaşşuk-ı Terze ve Cozeb* 1874'te ve Silvio Pellico'dan *Mes Prisons* 1875'te çevrilmiştir. Alman edebiyatından Goethe'nin *Verter*'i 1899 dışında hiçbir yapıt çevrilmemiştir. İspanyol edebiyatının ünlü klasiği *Don Quichotte*'un ise 1912'de yalnız bir tek cildi yayımlanmış bir çevirisi vardır.

Klasik edebiyatlar denilen eski Yunan ve Latin edebiyatından ise Esopos'tan *Menakıb-ı Hayvan berâ-yı Teşhis-i Ezhan* 1877, Ksenophon'un *Cyropaedie*'sinden Ahmed Midhat Efendi'nin çevirdiği *Husrevname* 1886, dışında aynı yıl yayımlanmış 43 sayfalık bir *İlyada* çevirisine rastlanmaktadır. Latin edebiyatından ise kitap haline gelmiş hiçbir çeviri yoktur.

Bu döküm elbetteki dergi sayfalarında kalmış çevirileri kapsamamaktadır. Bunların da en azından Batı edebiyatını tanıtma bakımından yararlı oldukları kuşkusuzdur. Özellikle *Servet-i Fünun* dergisinde 1896'dan sonra Batılı yazarlar üstüne yazılmış bir dizi inceleme içerisinde gerçekten değerli olanlar vardır.

Dönemlere Göre Çevirilerin Sayısal Dökümü

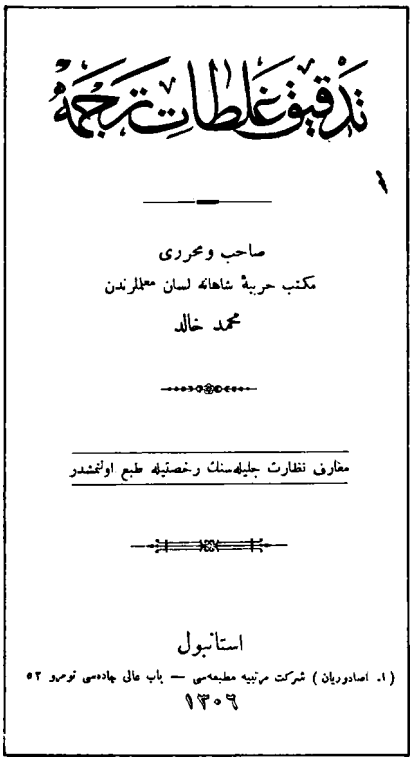
Dönem	Toplam	Çeviri	Yüzde
1729-1875	3.074	203	6.4
1876-1907	7.527	1.776	23
1908-1928	13.766	1.555	11.9
	24.367	**3.534**	

Çeviri Yanlışları ve Tartışmaları

Çeviriler çoğaldıkça bunların niteliği üzerinde de tartışmalar başladı. Özellikle Kemalpaşazade Said Bey 1889'dan başlayarak 16 defter halinde yayımladığı *Galatât-ı Tercüme* (Çeviri Yanlışları) adlı bir dizi risalede o güne değin Fransızca'dan yapılan çevirilerdeki yanlışların geniş bir dökümünü yaptı. Bazı sözcükler ya da tümcelerle ilgili görüş ve önerilerini açıkladı. Buna karşın başka yazarlar da onu eleştiren risaleler kaleme aldılar. Bunlar arasında Mekteb-i Harbiye Fransızca öğretmenlerinden Mehmed Halid Bey'in *Tedkîk-i Galatât-ı Tercüme* ve *İstanbul* gazetesi yazarlarından Fatin İhsan Bey'in *Hatîât-ı Tercüme* (Çeviri Hataları) adlı risaleleri dikkat çekicidir. Ayrıca gazete ve dergilerde de çevirilerin nitelikleriyle ilgili tartışmalara sıkça rastlanmıştır. Genellikle edebî değeri düşük olan romanların çevirilerinin de özensiz olarak yapıldığı ya da aslına bağlı kalmaksızın serbestçe aktarıldığı o dönemde de başlıca eleştiri konusuydu. Örneğin, Halid Ziya Uşaklıgil *Kırk Yıl* adlı anılarında buna değinir ve *"Çeviri düzeyi ne zaman yükselse roman ya yarıda kalır, ya satılmazdı"* diye yakınır. Yine Halid Ziya, çeviri yanlışlarının bazen ne denli boyutlara vardığını göstermek için şu örneği verir:

"Emile Zola'nın bir küçük hikâyesinin tercümesinde tesadüf birçok aşırı hataları gözüme iliştirmişti. Bunlardan biri şu garip şekildedir:

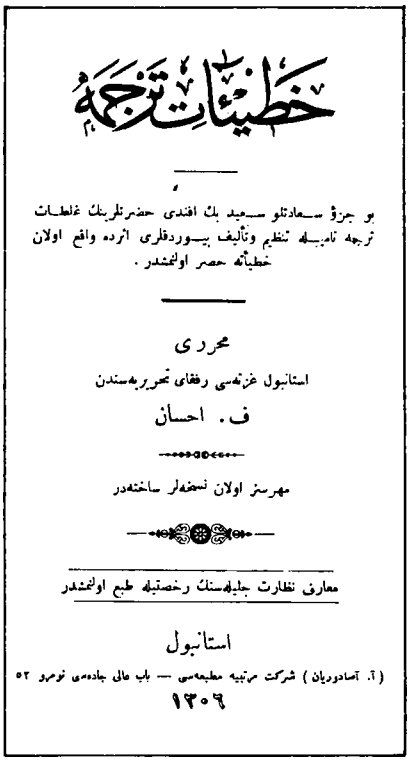
Aslı: Tante Agathe roulait sa masse énorme.


تدقیق غلطات ترجمه

صاحب ومحرری
مکتب حربیهٔ شاهانه لسان معلملرندن
محمد خالد

معارف نظارت جلیله‌سنك رخصتیله طبع اولنمشدر

استانبول
(ا. اصادوریان) شرکت مرتبیه مطبعه‌سی — باب عالی جاده‌سی نومرو ٥٢
١٣٠٦


خطیئات ترجمه

بو جزؤ سعادتلو سعید بك افندی حضرتلرینك غلطات ترجمه نامیله تنظیم وتألیف بیوردقلری اثرده واقع اولان خطیئاته حصر اولنمشدر.

محرری
استانبول غزته‌سی رفقای تحریریه‌سندن
ف. احسان

مهرسز اولان نسخه‌لر ساخته‌در

معارف نظارت جلیله‌سنك رخصتیله طبع اولنمشدر

استانبول
(ا. آصادوریان) شرکت مرتبیه مطبعه‌سی — باب عالی جاده‌سی نومرو ٥٢
١٣٠٦

ÇEVİRİ TARTIŞMALARI: Kemalpaşazade Said Bey'in çeviri ile ilgili eleştirileri yayımlanınca bir tartışma ortamı da doğmuş oldu. Buna ilk katılanlardan Mehmed Halid Bey "Tedkik-i Galatat-ı Tercüme" ve Fatin İhsan da "Hatîat-ı Tercüme" adlı risalelerini yayımlayarak Kemalpaşazade Said Bey'in de bazı yanlışlara düştüğünü gösterdiler.

Tercümesi: Agatha hala cesim cüssesini yuvarlıyordu.

Mütercimin tercümesi: Agatha hala hamurunu yuğuruyor.

Yanlışın neden doğduğunu, aşırı garipliğini anlatmaya lüzum yok."

Çevirilerin Sayısal Dökümü

Matbaanın Türkiye'ye girdiği 1729'dan Harf Devrimi'nin yapıldığı 1929'a kadar basılan Türkçe kitap sayısının 30.000 dolayında olduğu sanılmaktadır. Bu konuda araştırma yapan Dr. Meral Alpay'ın saptadığı 24.367 kitabın ancak 3.534'ü çeviridir. Bunun da dönemlere göre dökümü 450. sayfadaki tablodadır. Tabloda yer alan çeviri kitap sayısı içerisinde Doğu dillerinden yapılan çevirilerin de yer aldığını hemen ekleyelim. Hiç kuşkusuz bu sayılar genel bir fikir vermekle birlikte tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Özellikle dergi ve gazete sütunlarında kalmış birçok tefrika ve ilaveler bu sayıya dahil değildir.

Batı dillerinden yapılan çevirilerin gittikçe arttığı 1876-1917 döneminde dilimize kazandırılan yapıtların konularına göre kabaca bir ayrımını da M.Alpay şöyle saptamıştır:

1876-1908

Edebiyat	887 kitap
Din	175 kitap
Fen	142 kitap
Askerlik	139 kitap
Diğer konular	433 kitap

1908-1917

Edebiyat	299 kitap
Askerlik	74 kitap
Tarih	69 kitap
Felsefe	56 kitap
Siyaset	55 kitap

Bu tablodan da anlaşıldığı gibi edebiyat her iki dönemde de çeviri hareketinin en çok yoğunlaştığı alan olma özelliğini korumaktadır.

Sonuç

1860'larda başlayıp II. Meşrutiyet'in sonlarına kadar gelen bir dönem içerisinde edebi çevirilere topluca bir bakıldığında ortaya konulanların ne nicelik, ne de nitelik bakımından hiç de tatmin edici olmadığı açıktır. Bununla Batılılaşma yanlısı Osmanlı edebiyatçılarının ve aydınlarının Batı edebiyatı alanındaki bilgilerinin çok aşağı bir düzeyde olduğunu ileri sürmüyoruz. Bunun böyle olmadığını gösteren birçok kanıt vardır. Ancak Batılılaşma yoluyla bir yenidendoğuş hareketine öncülük ettiklerini ileri sürenlerin kendi tezleri doğrultusunda çeviri hareketine çok daha ciddi ve bilinçli olarak eğilmeleri gerekirdi. Bu durum yalnız edebiyat alanında değil, bilim ve düşünce alanında da geçerlidir.

Sonuç olarak çeviri hareketiyle edebiyatımız başta kendisine yabancı olan roman, hikâye, tiyatro, deneme, eleştiri gibi türleri tanımış, ama her alanda olduğu gibi eksik tanımış ve Tanzimat dönemi kapanırken ortadaki birikim ciddi bir senteze imkân tanıyacak düzeye ulaşamamıştır. □

KAYNAKÇA

□ AKINCI Gündüz, *Türk-Fransız Kültür İlişkileri*, Ankara, 1973
□ (AKSÜT) Ali Kemali, *Tercüme Hakkında Düşünceler ve Tatbikata Ait Bazı Nümuneler*, 1933
□ AKYÜZ Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, Ankara, 1979
□ ALPAY Meral, *Harf Devriminin Kütüphanelerde Yansıması*, İstanbul, 1976
□ AND Metin, *Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu*, Ankara, 1972
□ ENGİNÜN İnci, *Türk Edebiyatında Shakespeare*, İstanbul, ty.
□ KERMAN Zeynep, *1862-1910 Yılları Arasında Victor Hugo'dan Türkçeye Yapılan Tercümeler Üzerinde Bir Araştırma*, İstanbul, 1978
□ (KURBANOĞLU) Şerif Hulusi, "Tanzimattan Sonraki Tercüme Faaliyeti", *Tercüme Dergisi*, sayı 3, 1940
□ ÖZÖN Mustafa Nihat, *Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1934
□ PERİN Cevdet, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, İstanbul, 1946
□ SEVÜK İsmail Habib, *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, 2 cilt, İstanbul, 1940
□ TANPINAR Ahmet Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1967
□ UŞAKLIGİL Halid Ziya, *Kırk Yıl*, İstanbul, 1969
□ ÜLKEN Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935

Çeviri ve Batılılaşma

DÜNDAR AKÜNAL

Osmanlı Türk toplumu yüzyıllar boyunca Batı dünyasına; Batının bilimine, kültürüne, sanatına kapalı kalır. Bu dünyanın çok yönlü, zengin kültüründen habersiz, bir "İnziva" içindedir. "Devlet gemisi" de, Münif Paşa'nın deyişiyle "orsa boca gitmektedir". Kısaca, koca imparatorluk, içinde bulunduğu çağın dışındadır.

Batı dünyasına açılmanın bir ayakta kalma sorunu olduğu düşüncesi, az sayıda Osmanlı aydınının kendi içinde kalan bir sır gibi, bireysel düzeydedir. Batıya açılışı, kendi anlayış boyutları içerisinde resmileştirme demek olan "Tanzimat ilanı" da Osmanlı Türk toplumunu Batı dünyası (o zamanki deyişle Avrupa) ile karşı karşıya getirmez. Toplumun öncelikle kendi gazetesi yoktur, dergisi yoktur. Yazılı Batıyı yansıtacak kitaba ise beş yüzyıldan fazla bir süredir rastlanmamıştır. Hıristiyan Batı, dininin reddettiği Kuran'ı yüzyıllarca önce kendi diline çevirmiştir de Müslüman Osmanlı, kendi dininin tanıdığı, kutsal kitap saydığı İncil'i Türkçeye çevirmemiştir. Yazılı Batı kültürünün Osmanlı Türk kültür sınırlarından içeri girmesi için Tanzimat'ın ilanından yirmi yıl daha geçmesi gerekecektir.

Osmanlı Türk toplumunun yabancı olduğu Batı düşüncesini, dünya görüşünü içeren ilk çeviri, 1859 tarihinde yapılır. Berlin'den dönen Münif Paşa, Aydınlanma çağı filozofları Fontenelle, Fénelon, Voltaire'den çevirdiği diyalogları *Muhaverat-ı Hikemiye,* Paris'ten dönen Şinasi de Fransız şairleri Lamartine, La Fontaine, Racine ve Gilbert'den çevirdiği şiir parçacıkları ile *Telemaque*'tan şiire dönüştürdüğü bir paragrafı *Tercüme-i Manzume* adıyla bu yıl içerisinde yayımlarlar. Bu çevirilerle Batı dünyasının düz yazısı ve şiiri "Batıya kapalı" Osmanlı Türk sınırlarından içeri ilk adımı atmış olur. Çevirenlerin dış ortak yanları, ikisinin de Bâbıâlî Tercüme Odası'ndan gelmesi, ikisinin de Batı'yı görmüş olmasıdır.

Yazılı Batı kültürünü yazılı Osmanlı kültürüne taşıma çabalarında ikinci adım üç yıl sonra, bu kez Münif Paşa - Şinasi ikilisi yerine Münif Paşa - Yusuf Kâmil Paşa ikilisi tarafından atılır. 1862 yılında Yusuf Kâmil Paşa, Fénelon'un *Telemaque*'ını *Tercüme-i Telemak*; Münif Paşa Hugo'nun bugün *Sefiller* adıyla tanınan yapıtının bir bölümünü *Mağdurîn Hikâyesi* adıyla Türkçeye kazandırırlar. iki ay ara ile yayımlanan bu çevirilerin sahiplerinin dış ortak yanı, ikisinin de Kahire'de uzun zaman kalarak orada Fransız etkisini ve Mehmed Ali'nin reformlarını birlikte görmüş, ikisinin de Fransızcayı bu yerde öğrenmiş olmalarıdır. Yazılı Batı böyle gelmeye başlar bize. Sonraki yıllarda, yavaştan başlayan, gittikçe sayısını artıran çeviriler görülür. Hepsi de bu üç yılda üç adamın yaptığı çeviriyi izler.

İlk Şiir Çevirileri

Çevirinin ilk yılları oldukça durgundur. Genel bir bakışla şunlar görülür: Şinasi'nin *Tercüme-i Manzume*'si şiir çevirisi hareketini başlatır. Fakat 1860'lı yıllarda, ne herhangi bir kitapta toplanmış, ne de tek olarak yayımlanmış şiirlere rastlanır. Şinasi'nin çevirisinden on iki yıl sonra, 1870'de iki şiir çevirisi yayımlanır. Önce, "Şûrayı Devlet muavinlerinden" Subhi Paşazade Ayetullah Bey, Fransa-Prusya savaşının güncellik kazandığı dönemde, *Marseillaise*'i Türkçeye çevirir. Şiir *Terakki* gazetesinin 22 Ağustos 1870 tarihli 431. sayısında yayımlanır. Batıdan yapılan ikinci şiir çevirisi budur. *Marseillaise,* içinde geçen "Hürriyetin sesi, hürriyetin korunması, zulüm erbabı" gibi tahtı ürkütecek biçimde yorumlanmaya yatkın, "bireyi kışkırtıcı" sözleriyle siyasal ağırlıklı bir manzumedir.

Türk şiirinin kabuğunu kırmasında, yeni bir yöne zorlamasız dönebilmesinde etkileri açıkça görülen ilk şiir çevirisi ise Edhem Pertev Paşa eliyle yapılır. Paşa, Hugo'nun *Les Feuilles d'automme* adlı şiir kitabındaki XX. şiiri "Tıfl-ı Naim" adı ile çevirerek *Hakayiku'l-Vakâyi*'de yayımlar (no.92, 8 Ramazan 1287/11 Aralık 1870). Geleneklere uygun olarak, devlette görevi olan Edhem Pertev Paşa'nın adı yoktur şiirde. Bu şiirle Türk edebiyatı, Batı şiirinin duygusal ve düşünsel boyutları ile ilk kez karşılaşır. Ayrıca, Edhem Pertev Paşa'nın J.J. Rousseau'dan yaptığı "Beka-yı Ruh/ Felsefe-i Hayat" başlıklı şiir çevirisi de yayımlanır. Servetifünun dönemine doğru görünen odur ki, toplu şiir yayımları şöyle dursun, bireysel şiir çevirilerine bile sık rastlanmaz.

Düzyazı Çevirileri

Bu alanda, birinci sırayı Münif Paşa - Şinasi ikilisinin, ikinci sırayı Münif Paşa - Yusuf Kamil Paşa ikilisinin oluşturduğu çizgiye bir yarım sıra daha eklenir: Bu, 1864'te Ahmet Lütfi'nin Daniel Defoe'dan yaptığı *Robinson Crusoe* çevirisidir. *Hikâye-i Robenson* adıyla yayımlanan çeviri, kısaltılmış şekliyle Arapçasından yapıldığı için, dil ve kavram karşılıkları bakımından tümüyle Batıyı içermez. Burada Batılı bir roman, Doğulu bir dilden alınmıştır.

Yine 1860'lı yıllarda kitaplaşmamış bazı uzun çevirilere de rastlanır. Edhem Pertev Paşa'nın J.J. Rousseau'dan yaptığı bir çeviri *Mecmua-i Fünûn*'da "Beka-yı şahsî ve nevîye hizmet âzam-ı insaniyet olduğuna dair makale" başlığıyla ve "An âzâ-yı Divan-ı Muhasebat" imzası ile yayımlanır (no.33, Ramazan 1282/Şubat 1865). Lord Edward'a yazdığı bu uzun mektubunda Rousseau, intihar üzerine düşündüklerini söyler. Bu çeviriden sonra *Mecmua-i Fünûn* yayımına ara vermek zorunda kalır. Bir yıl sonra yeniden çıkmaya başladığında, kapanışını bazı beklenmedik nedenlere ve malî durumunun bozulmasına bağlayan bir ihtar yazısına da yer verir. Dergi, bu sayısında Lord Edward'ın Rousseau'ya cevabının Halep Vilayet-i Celilesi Merkez Kaymakamı ve Umur-ı Ecnebiye Müdürü Edhem Pertev tarafından yapılmış çevirisini yayımlar (no.34, Muharrem 1283/Mayıs 1866). Aynı sayıda Münif Paşa'nın "Bu âlem-i dünya nev'-i insana nispetle bir misafirhane olduğunu mutazammın Fransa meşahir-i üdebasından Kratirin'in eser-i hâmesi olan makale-i hikmet-i asaletin tercümesidir" açıklaması ile "Misafirhane" çevirisi yer alır. Yazıda imza yoktur. Sonra yeniden basıldığında Münif imzası görülür. *Mecmua-i Fünûn*'da başka çevirilere de rastlanır. Fransız Millet Meclisinde Thier'in söylediği, siyasal edebiyata geçen uzun nutuk Münif Paşa tarafından çevrilerek dergide yayımlanır (no. 43-44, 1867). 43. sayının kırk sayfası bu nutka ayrılmıştır. Yine 44. sayıda 11 Mayıs 1867 tarihli Londra Antlaşması'nın çevirisi de yayımlanır. Böylece bir iki kitap çevirisine eklenen birkaç makale çevirisiyle 1860'lı yıllar çok kısır bir çeviri ortalaması ile sona erer. Üç yıla bir kitap çevirisi düşmektedir.

1870'ler, çevirinin hareketlendiği yıllardır. Voltaire (*Hikâye-i Hikemiye-i Mikromega,* 1871, Çev. Ahmed Vefik Paşa), Chateaubriand (*Atala,* 1872, Çev. Recaizade Mahmud Ekrem), Silvio Pellico (*Mes Prisons,*1873, Çev. Recaizade Mahmud Ekrem),Le Sage (*Topal Şeytan,* 1872, çev. Kadri), Bernardin de Saint Pierre (*Pol ve Virjini,* 1873, Çev. Sıddık),

V.Hugo (*Notre-Dame de Paris*'den Garip Nine, 1875, çev. Azize Hanım), Alexandre Dumas (*Monte Kristo*, 1871-1873, Çev. Teodor Kasap), Lamartine (*Graziella*, 1878, Çev. Yusuf Neyyir), Alexandre Dumas fils (*La Dam o Kamelya*, 1879, Çev. Ahmet Midhat) örnek olarak sayılabilirler. Swift gibi İngiliz, Schiller gibi Alman yazarlar da bu yıllarda Türkçeye girerler... Bu yıllar içerisinde artık Batı'dan çeviri tarihsel bir olay olmaktan çıkar. Aynı yapıt bazan birkaç kez, bazan da başka başka çeviricilerce yeniden çevrilir. Böylece çeviri günlük yaşam içerisine girer.

Tercüme-i Manzume

Batıdan ilk şiir çevirisi örneklerini veren bu kitapçık, 1859'da taşbasması ile yapılan ilk baskısından sonra birkaç kez daha basılır. 1860 Aralığında, dizgi harfleriyle baskısı çıkar. Bu arada Şinasi *Müntehabat-ı Eş'ar*'ını yayımlar (15 Safer 1279/14 Ağustos 1862). Bu kitap, bazı düzeltmeler ve eklerle birlikte Ramazan 1287/Kasım-Aralık 1870'de bir kez daha basılır. Ebüzziya Tevfik'in kurduğu Kitaphane-i Ebüzziya'nın bu çeşit yapıtların basılmasını üstlenmesi, Şinasi'nin çevirisine daha bir yaygınlık kazandırır. *Tercüme-i Manzume*, Ebüzziya yayınlarının 15 ve 16 sayılarını alarak Şinasi'nin öbür şiirleriyle birlikte *Divan-ı Şinasi* adlı kitap içerisinde Muharrem 1303/Ekim 1885'de ve 1310/1893'de yeniden yayımlanır. Ebüzziya *Divan-ı Şinasi*'deki, dört baskıda da yer alan Ekim 1885 tarihli yazısında, Şinasi'nin *"İşbu divanı ile Fransızca'dan mütercem âsar-ı manzumesi ikinci defa 1287(1870)'de Tasvir-i Efkâr gazetesi matbaasında ayrı ayrı temsil edilmişti"* der. Şinasi'nin oğlundan aldığı izinle bu kez (1870) her ikisini birlikte yayımladığını da belirtir. Bu yazıya göre, *Tercüme-i Manzume* metni bildiğimiz 1859 taşbasması ve 1860 dizgi harfli baskılarından sonra 1870'de de basılmış; bundan sonra *Divan-ı Şinasi* içinde iki kez yayımlanmıştır. Kitaphane-i Ebüzziya'nın 15 ve 16 sayılı baskılarında elimizdeki nüshada kapakta "üçüncü tabı", iç sayfada "dördüncü tabı" yazılıdır. Şu bilgilere de rastlanır: Konstantaniyye 1310, Matba-i Ebüzziya. Divan 10x16 cm boyunda, 118 sayfadır. 92. sayfaya kadarki bölümde Şinasi'nin kendi şiirleri, 95-118. sayfalarda *Tercüme-i Manzume* yer alır. Şiirlerin çevirileri ile asılları birlikte basılmış, karşılaştırma olanağı verilmek istenmiştir.

Tercüme-i Manzume, beş yüzyıllık Divan Şiiri geleneğinin karşısına Batı şiir anlayışını çıkarmaktadır. Zevkiyle, yapısıyla, bütünselliği ile bambaşka nitelikte olan bu şiirler, Osmanlı Türk toplumuna Batının daha önce hiç işitmediği ölümsüz adlarını da getirir: Racine, Gilbert, Lamartine, La Fontaine, Fénelon. Geleneksel mazmunlar yerine düşünce ile duygunun, parça yerine bütünlüğün egemen olduğu Batı şiiriyle ilk karşılaşma böyle başlar. Şinasi, sonraları şiirlerinde, yazılarında savunacağı siyasal öze de bu çevirinin bazı şiirleriyle girme fırsatını elde eder. Batılılaşma sürecinde (o dönemdeki kullanılışla "Avrupalılaşma") siyasal öze, en yüksek iktidara sınır getirmeye; hükümdarın gökyüzünden aldığı yetkiyi yeryüzüne çekmeye çalışır.Racine'in *Esther*'inden çevirdiği dizeler üzerinde duran Şerif Mardin şöyle der: *"Şinasi'nin hukuk anlayışı İslâmın geleneksel hukuk anlayışından farklıydı. Her şeyden önce Şinasi, hükümdarların yaptıkları işlerden bu dünyada da öbür dünyada da sorumlu tutulmaları zorunluğuna inanıyordu."* O, *Esther*'deki, Tanrının "bütün insanlara eşit yasalarla hükmettiği, arş-ı âlâsı üstünden bütün kulları sorguya çektiği" yolundaki beyti çevirmekle, hükümdarların hareketlerine de sınır olduğunu gösteriyordu.

Dikkati çeken bir nokta da, Tanzimat'ın Batıya yönelişinde etkileri olan Osmanlı Türk aydınlarının (Münif Paşa, Ziya Paşa ve öbürleri), çevirilerde kendi siyasal tercihlerine göre ve bu tercihlere uygun düşen parçaları, -araya sıkıştırmak üzere- özellikle seçmiş olmalarıdır. Şinasi de çeviride bunu yapıyordu. O kendi yazı ve şiirlerinde de despot yönetimleri hedef almış, onlara hak ve adalet anlayışı ile karşı çıkmıştır.

Şinasi'nin "sadık çeviri"ye sıkı sıkıya bağlandığı görülür. O kadar ki, *Tercüme-i Manzume*'de, baş sayfada *"Üzerleri işaretli olan kelimeler tercümeye ilâve olunmuştur"* açıklamasını yapmakla yükümlü sayar kendini. Bazan da tek dizeyi beyit haline getirdiği hallerde (Racine'in "A Loudes/ Münacaat"ında olduğu gibi), ikinci dizeyi kendisinin eklediği uyarısında bulunmadan edemez. *"Mısra-i âtiyi bundan evvelki mısraa müstezat eyledim"* der. Racine trajedilerini "trajedya manzumesi", *acti* "fasıl", *fablei* "hikâyat-ı manzume" olarak çevirir. Üç yıl sonra yazdığı *Şair Evlenmesi*'nde de sahne yerine "fıkra", perde yerine "fasıl" sözcüklerini kullandığı görülür. Bazı tiyatro terimleri böyle başlar bizde. Şinasi, Batıdan çeviri yaptığı gibi, kendi şiirlerinden bazılarını da Fransızcaya çevirir ve asılları ile birlikte yayımlar.

102 dizelik *Tercüme-i Manzume*'ye alınan şairler ve yapıtları şunlardır: Racine'den 46 (8 *Esther*, 36 *Athali*, 1 *Andromak* trajedilerinden, bir de *A. Laudes* başlıklı dize), Lamartine'den 23 dize (16 dize *Meditations*'un "Souvenir"inden, 7'si "Recuillments poetigues"den) alınmıştır. La Fontaine'in "Le Loup et L'Anneau"su 29 dizedir. Gilbert'in "Sur sa mort" adlı dörtlüğü "Gilber şairinin kendi vefatı üzerine kıtası" eklemesi ile çevrilir. Son sayfada Fénelon'un *Telemaque*'ndan iki paragraf şiire dönüştürülmüştür. Fénelon'dan alınan bölüm *Les Aventures de Telemaque* (Livre premier)'in başlarında dokuzuncu paragrafta yer almaktadır.

Fénelon'la eserinin o dönemde Osmanlı aydınları arasında ünlü olduğu bilinir. Pedagojik, politik nitelikler verilen bu romanda felsefi yön ağır basar. Kitabın Fransızcasının Pera'da azınlık çevrelerinin elinde dolaştığını 1850'lerde Ubicini gözlemiştir. Kitabın özü de hükümdarların keyfî yönetimlerini eleştirmesi, onların da hukuk kuralları ile bağlı olduklarını ortaya koymasında toplanır.

Muhaverât-ı Hikemiye ve Getirdikleri

14x21 cm boyutunda, seksen sayfalık bir kitaptır. İlk sayfası üzerinde şunlar yazılıdır:

"Muhaverat-ı Hikemiye /Fransa hükemâ-yı benamından Voltaire ve Fénelon ve Fontenelle'in telifatından/ Mütercimi Münif Efendi ez hülafa-yı Oda-yı Tercüme-i Bâbıâlî/ Dersaadet'te Ceridehane Matbaasında tab olunmuştur/ 1276". Kitabın bazı nüshalarının Münif Paşa'nın "Mehmet Münir" kazılı mührü ile mühürlendiği görülmektedir.

Kitapta noktaya, virgüle ve bunların çeşitlerine rastlanmıyor. Bazı yerlerde satırbaşları, parantezler, sayı ile gösterilen dipnotları var. Dipnotları sayfa yanlarında yazılı. "Yannotları" demek daha doğru. Konuşanların adları tire ile yana değil de tam ortaya yazılı. İ.H. Sevük satırbaşı olmadığını söylüyor ve iki parantez bulunduğunu belirtiyorsa da, bunlara sık sık rastlanıyor. Kitapta on bir diyalog çevirisi var. 1. ve 4. diyaloglar Fénelon, ikinci diyalog Fontenelle, son iki diyalog dışındakiler de Voltaire imzalarını taşıyor. İmzasız son iki diyalog da Voltaire'e ait. Bunlarda Voltaire'in adının niçin belirtilmediği anlaşılmıyor. Her iki diyalog da Voltaire'in *Felsefi Konuşmalar*'ının bütün basılarında yer alan diyaloglardır. Böylece beşi adı belirtilerek, ikisi isimsiz yedi diyalog Voltaire'e aittir. Diyaloglar şu sıra ile çevrilmiştir (bazı başlıklar açıklama

halinde çok uzun olduğundan, bunlar son sayfadaki fihristte kısaltılmış şekilleri ile alındı):

1. *Halk-ı âlem* hakkında meşreb-i muhaliflerine dair hükema-yı Yunan'dan Demokrit ile Heraklit'in muhaveresi... (Fénelon). Başlık fihristten, s. 3-6.

2. Kudema-yı Yunandan Atina Kralı Demetrius ile Haris nam ve şan olan Erastrat'ın muhaveresi... (Fontenelle). Başlık fihristten, s.6-10.

3. Keşmir şehrinin tanzimine dair bir feylesof ile bir bostancının mühaveresidir... (Voltaire), s.11-18.

4. İnsanın vatanı aleyhinde silah tutması caiz olmayacağına dair Konetabl ile Bayard'ın muhaveresi... (Fénelon). Başlık fihristten s. 18-23

5. Fransa krallarından meşhur ondördüncü Lui'nin zevcesi Madam Dominetnun ile eski dostlarından Madmazel Dölanklo'nun muhaveresidir... (Voltaire). Başlık fihristten, s. 23-29.

6. Vacibü'l-vücud isbatı hakkında Posidoniyos ve Lukres nam iki filosofun muhaveresi..(Voltaire). Başlık fihristten, s. 29-47.

7. Bir filosof ile bir maliye nâzırı muhaveresidir... (Voltaire), s. 47-55.

8. Amerikalı bir vahşi ile bir müderrisin muhaveresidir. "Mükâleme-i ulâ, mükâleme-i saniye" (Voltaire), s. 55-64.

9. Eraste ve Akrotal nam iki zatın muhaveresidir... (Voltaire), s.64-70.

10. Bir kız ile ehibbasından bir kadının muhaveresidir... (yazarı yok, Voltaire'e ait), s.70-72.

11. Bir horoz ile bir tavuk muhaveresidir... (yazarı yok, Voltaire'e ait), s.73-79.

Kitaptaki diyalog sayısını 8 kabul eden Şerif Mardin, bu sekiz diyalogun alındığı yerler üzerine, araştırarak elde ettiği bilgileri şöyle sıralıyor:

Çeviride Voltaire'e ait gösterilen (3,5,6,7,8) sayılı beş diyalog Voltaire'in *Dialogues et Entretiens Philosophiques Oeuvres* (Renouard Edition, Paris, 1818-1825) kitabında bulunmaktadır. Çevirideki sıra numaralarına göre adları da şöyledir:

3 sayılı diyalog; "Les Embellissements de la Ville de Cachemire", s. 1-8.

5 sayılı diyalog; "Madame de Maintenon et Mademoiselle de L'Enclor", s.19-27.

6 sayılı diyalog; "Lucrece et Posidonus", s.39-56

7 sayılı diyalog; "Un Philosophe et un Controleur General de Finances", s.19-27.

8 sayılı diyalog; "Un Sauvage et un Bachelier", s.57-66.

Çevirinin bir ve ikinci diyalogları Fénelon'un *Oeuvres* (Lebel Edition, Paris, 1820-1830) adlı yapıtında yer almaktadır. Bunların adları da "Democrite et Heraclite" (s. 181-183) ve "Le Comitable de Bourbon et Bayard" (s. 375-378)'dır. Fontenelle'den çevrilen dördüncü sıradaki diyalog, düşünürün *Nouveaux Dialogues des Mortier* (Nouvelle Edition, Amsterdam, Pierre Mortier, 1701)'dendir. Adı "Erostrate et Demetrius de Phalere"dır (s.133-139)

Mardin'de olmayan, yukarda sıra numarasına göre 9, 10 ve 11. Voltaire'e ait diyaloglardır; bizim araştırmamıza göre *Dialogues et Anecdotes Philosophiques*'inde sıra ile XIII, XIV, XV numaraları almaktadır.

Muhaverat-ı Hikemiye, 18.yy Fransa'sının geleceğe yönelik fikirlerini taşır. Bu diyaloglar ele aldıkları konularla, sorunlara bakış açılarıyla, özgür tartışma biçimleriyle skolastik yapının karşısına yeni bir dünyadan sesler olarak çıkarlar. Çok yönlü değerlendirmelere açık bu diyaloglar kitabı üzerine Ahmet Hamdi Tanpınar şunları söyler: "... *Bilhassa genç yaşta okuyanların düşüncesinde, bu küçük kitabın bir ihtilâl yapmamış olması imkânsızdır. Zaten bu diyalogları seçen muharrir de böyle bir tesir istiyordu. Muhaverat-ı Hikemiye, yenilik tarihimizde adı unutulmuş bir kahramana benzer (...) Münif Paşa, Tanzimat hareketinin, tercüme yolu ile ahlâk prensiplerini münakaşaya koyan adamdır, denebilir... Paşa, ilk zamanda Şinasi ile atbaşı yürür. Fakat Muhaverat-ı Hikemiye'nin daha ehemmiyetli tarafı vardır. Münif Paşa'nın üslubu, bu kitabın çıktığı senelerde en ileri üsluptur.*"

Bu üslup, J.J. Rousseau'dan yaptığı çevirilerde daha belirgindir. Çevirinin, dil geleneklerinden sıyrılarak kitabın aslındaki düz anlatımı yansıtma çabası içinde olduğu görülür. Oldukça sadedir.

Felsefe, Aydınlanma Çağı ve Çeviri

İlk çevirilerde, içinde bir ölçüde felsefe dozu olan yapıtların seçildiği görülür. Şinasi, Münif ve Yusuf Kâmil Paşalar, Aydınlanma Çağı düşünürlerinin bu çağa egemen olan temel fikirlerini topluma yaymak, yerleştirmek isterler. *Muhaverat-ı Hikemiye*'nin "mukaddeme"sinde Münif Paşa, "diyalog"un yararından söz ederken bu tarzın, bir düşünceye yapılacak karşı itirazı da kendi içinde bulundurmasının değeri üzerinde durur.

Yapıtları çevrilen üç düşünür de Aydınlanma Felsefesinin filozoflarıdır. Daha çok bir geçiş dönemini simgeleyen Fénelon ve Fontenelle ile felsefeye yeni bir bakış açısı getirilir; felsefeyi kullanma çabaları başlar. Aslında bir bilgi, bilim üzerine bir düşünce, fakat rasyonel ve akla dayalı teorik bir bilgi olan felsefe, çağın gereksinimleri ile ele alınır; sosyal felsefe gelişmeye başlar. Bu çağın düşünürleri akılda, aklın üstünlüğü ve evrenselliği üzerinde birleşirler; bu evrensel akıl, çağının anlayışına göre, insanın mutluluğunun, gelişmesinin de yol göstericisidir. Evrensel akıl bireylerin mutluluğunu toplulukların mutluluğu haline de getirecektir. Önyargılar terkedilmelidir, dogmalar yıkılmalıdır, doğaya ters düşen, insanı mutsuz kılan, akla uymayan gelenekler, görenekler de insanın insanlığına karşıdır. Katolik dini dogmalarla insanı "harcamıştır." İnsan aklının her şeyin üstünde görülüşü, her şeyin insan aklına göre değerlendirilmesi toplum ve devlet hayatına, ahlâka, dine, yerleşmiş kurumlara bakışlarda yeni ufuklar açmıştır. Bunun içindir ki, aşılmaz, sarsılmaz, değişmez sanılanlar ters yüz olmuştur. Edebiyatta da akıl en yüksekte görülür bu çağda. Bilim başa alınır, duygu, düş, ritm vb. aklın ardında kalır. Gazete yazıları, yüzyılın özelliği olur. Edebiyata "felsefi hikâye" katılır. Edebiyatla felsefe, pratik çözüm getirdikleri dalları da kapsamlarına alarak zaman zaman iç içe olurlar. Felsefenin öncelikle topluma yararlı olacak ilkeleri göstermesini, toplumsal yaşam koşullarını düzeltmesini ele alan sosyal felsefe gelişir.

Geçerliliği bu dönemde artan "diyalog" tarzı da felsefenin "düşünme" özünü ortaya koyar. Münif Paşa'nın amacı da topluma neyi "nasıl" düşüneceğini öğretmektir. Onda, dogmalardan kurtulmanın yolu da buradan geçer, düşüncesi egemendir.

Görünen odur ki; yazılı Batı kültürünü Osmanlı kültürüne aktarmak için ilk çeviri hareketini başlatanlar, çevirinin içeriğinde Batı felsefesinden yola çıkmışlardır. □

KAYNAKÇA

□ AKÜNAL Dündar, "İlk Sefiller Çevirisi Üzerine", *Milliyet Sanat Dergisi*, Eylül 1980

□ AKÜNAL Dündar, "Hugo'nun Türkçeye Girişi", *Yeni Gündem*, 16-31 Mayıs 1985

□ KERMAN Zeynep, *1862-1910 Yılları Arasında Victor Hugo'dan Türkçeye Yapılan Tercümeler Üzerinde Bir Araştırma*, İstanbul, 1978

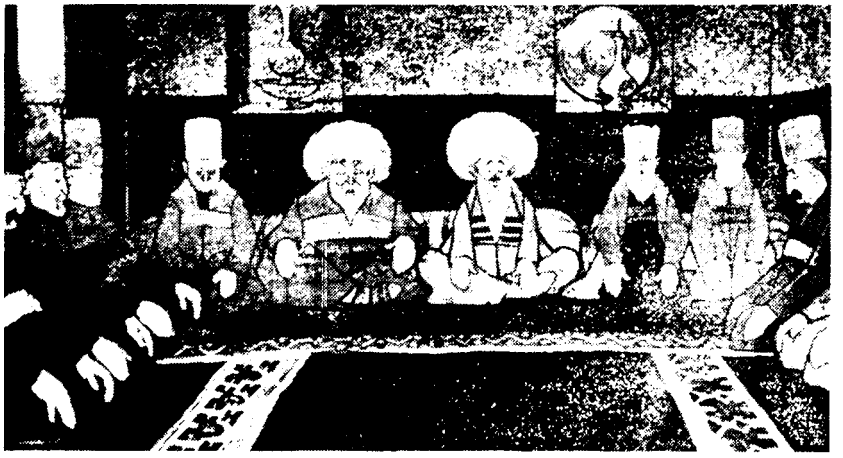
□ KUDRET Cevdet, *Edebiyatımızda Hikâye ve Roman*, C.I, İstanbul, 1977

□ MARDİN Şerif, *The Genesis of the Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962

□ ÖZÖN Mustafa Nihat, *Türkçede Roman*, 2. bas., İstanbul, 1985

□ (SEVÜK) İsmail Habib, *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, 2 cilt, İstanbul, 1940-41

EĞİTİM



Tiflis'te yayımlanan Molla Nasreddin dergisinden (1905-1917) bir karikatür: Uyuklayan medrese hocaları.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler
Prof. Dr. İlhan Tekeli

Eğitim Tartışmaları
Necdet Sakaoğlu

Tanzimat'tan Sonra Özel ve Yabancı Okullar
Cemil Koçak

Amerikan Okulları
Dr. Uygur Kocabaşoğlu

19. Yüzyılda Medreseler
Prof. Dr. Hüseyin Hatemî

Mühendislik Eğitimi
Doç. Dr. Emre Dölen

ÇERÇEVE YAZILAR

☐ **Darülfünun**
Doç. Dr. Emre Dölen

☐ **Makine Mühendisliği ve Bahriye Feriki Ahmed Besim Paşa**
Doç. Dr. Emre Dölen

Bu konuda ayrıca *Aydınlar, Düşünce Akımları, Kadın, Kentler ve Kentleşme, Mezhepler, "Milletler" ve Azınlıklar, Milliyetçilik Akımları, Yeni Osmanlılar* **maddelerine bakınız.**

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler

İlhan Tekeli

Her toplumda eğitim sistemi, a) kültür-değer-ideoloji, b) bilgi, c) hüner aktarımı sağlayarak toplumsal formasyonun yeniden üretilmesinin en temel mekanizmalarından birini oluşturur. Kuşkusuz bir toplumda ideoloji, bilgi ve hüner aktarımı yalnızca eğitim kurumları içinde yer almaz; aileden işyerine, meslek örgütlerine kadar uzanan kurumlar zinciri içinde birbirini tamamlayarak gerçekleşir. Bir toplum yapısal bir dönüşüm geçirirse, onun eğitim sistemi de yeni yapının yeniden üretilmesini sağlayacak şekilde bir dönüşüme uğrar. Osmanlı İmparatorluğu 19. yy'da böyle bir yapısal dönüşüm geçirirken, eğitim sistemi de onun gereklerine uygun bir dönüşüm yaşadı. Bu nedenle eğitim sistemindeki değişmeleri kavrayabilmek için önce Osmanlı toplumunun yapısındaki değişmelere kısaca değinmekte yarar var.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Dönüşümün Eğitim Sistemine Etkileri

Avrupa'da kapitalizmin gelişerek sanayi devrimini gerçekleştirmiş olması ve bu gelişmeler sonucunda Osmanlı İmparatorluğu üstünde aşama aşama kurulan emperyalist denetim, Osmanlı İmparatorluğu'nun iç dinamikleri ile birleşerek, önemli yapısal değişmelere neden olmuştur. Bu dönüşüm, ülkenin üretim teknolojisinde çok önemli değişmeler olmadan, daha çok ulaşım teknolojisinde ve imparatorluğun dış ticaret biçimindeki değişmelerle gerçekleşmiştir. Gelişen Avrupa kapitalizminin önceleri gıda maddeleri ve hammadde talepleri, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tarımsal üretimi, iç pazardan çok dış

GÜCÜNÜ KAYBEDEN SINIF: İlmiye sınıfı Tanzimat'tan sonra merkezîleşen yönetim biçimine paralel olarak birçok işlevini kaybetti. Vakıf kaynaklarının denetim altına alınması, yönetim ve yargıya ilişkin işlevlerin kalkması ilmiyenin etkisizleşmesinde önemli gelişmelerdi. Buna ek olarak bürokrat kadroların medreselerin dışında yetiştirilmesi ve eğitime ayrılan kaynakların mekteplere yöneltilmesi de bu süreci hızlandıran faktörlerden biri oldu. Bu nedenlerden dolayı gücünü kaybeden ilmiye sınıfı devlet düzeninde yapılan dönüşümlere karşı çıkarak etkinliğini sürdürmek istedi.

pazara dönük hale getirmeye başlamış ve bu gelişime paralel olarak da, Avrupa'nın sanayi malları Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel üretimi ile yarışarak onun iç pazar olanaklarını daraltmıştır. Avrupa kapitalizmi, gelişmesinin ileri aşamalarında, kapital ihraç ederek, altyapı yatırımları ile İmparatorluğu daha çok yarı-sömürge haline getirmiştir. İmparatorluğun kapitalizme açılmasına paralel olarak, artı ürünü denetleme yolu, feodal kurumlar olmaktan çıkarak piyasa mekanizması olmaya başlamıştır.

İmparatorluğun 16. yy'daki milletlerarası (Müslüman, Rum-Ortodoks, Ermeni, Yahudi) ve sınıflar arası (Askeriye, İlmiye, Tüccar ve Sanatkâr, Reaya) farklılaşması, 19. yy'da önemli değişmeler geçirdi. 16. yy'da her milletin içindeki sınıfsal farklılaşma benzer nitelikteydi. Örneğin, her milletin içinde aynı oranda ticaret kesimi vardı. Oysa 19. yy'da içine girilen dönüşüm süreci, her milleti ayrı şekilde etkilemiş ve her milletin farklı bir sınıfsal dönüşüm geçirmesine neden olmuştur. Yine bir örnek vermek gerekirse, ticaret kesiminin büyüklüğü ve niteliği milletler arasında farklı hale gelmiştir. Milletlerin sınıfsal yapılarındaki değişiklikler, her millet içinde güçlenen sınıfın niteliğine bağlı olarak, değişik sosyal hareketler ve ideolojilerin gelişmesini doğurmuştur. Hem yeni sınıfsal yapıların hem de ideolojilerin yeniden üretilmesi gereği, yeni eğitim kurumlarını ortaya çıkarmıştır.

YENİ BİR GÜÇ: Tanzimat'ın getirdiği değişimler ticaret sermayesi ile eşraf kesimi arasında yeni bir ideolojik zeminin gelişmesine yol açtı. Bu kesimlerin temsilcileri Batı'yı ve getirmiş olduğu kapitalist süreci inkâr etmemekte, ama bu gelişimin yabancıların ve Müslüman olmayan kesimin denetiminde olmasına karşı çıkmaktaydılar. Giderek gelişen bu düşünce daha sonra İttihat ve Terakki içinde Türk milliyetçiliğine dönüşecek ve milli burjuva yaratma çabalarını doğuracaktı.

Bürokrasinin Gelişmesi

Önce İmparatorluğun sınıfsal yapısının nasıl değiştiğini görelim. İlk olarak Osmanlı geleneksel toplum yapısının üst basamağında olan yönetici sınıfın dönüşümünü ele alalım. 17. ve 18. yy'da âyanların güçlenmesi ile artı ürünün denetimini yerel güçlerle paylaşmak zorunda kalan ve zayıflayan "askerî sınıf" üyesi merkezî yöneticiler, 19. yy'da âyanlar denetim altına alınırken, nitelik değiştirdiler. Artı ürüne doğrudan doğruya el koyamadılar, sultanın maaşlı bürokratları haline geldiler. Tanzimat'la gelen yeni merkezî yönetim biçimi, eski yapıya göre çok daha geniş ve yetişmiş bir bürokrasiyi gerektiriyordu. Bu bürokrasi, devletin kazandığı yeni işlevleri görecek bilgi ve beceriye sahip olmalıydı. Bu ise, geleneksel eğitim kurumları "enderûn" ve "medreseler" dışında yeni eğitim kurumlarının gelişmesini zorunlu kılacaktır. Bu kurumlar, hem ordu hem sivil yönetim hem de yargı hizmetleri için yeni bürokrasi yetiştirecektir. Bu büyüyen ve yaygınlaşan bürokrasinin hem askerî hem sivil kesiminde, üst kademeleri ile alt kademeleri arasında büyük eşitsizlikler vardı. Yeni yönetici sınıfın içindeki bu çelişki giderek bürokrasi içinde aktif bir küçük burjuvazi kesimi yaratıyordu.

İlmiye Sınıfının Gücünü Kaybetmeye Başlaması

Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel sınıf modelinde ikinci kademeyi oluşturan ilmiye sınıfı, imparatorluğun değişik milletlerinin herbirinde, kaybeden sınıf oldu. İmparatorlukta yönetim merkezîleşirken, ilmiye sınıfının dayandığı vakıf kaynaklarının denetim altına alınması, ilmiye sınıfının yönetimsel ve yargısal işlevlerinin önemli bir kesimini kaybetmesi, imparatorluğun yeni bürokrasinin medrese dışında yetiştirilmesi zorunluluğuyla, devletin eğitime ayırdığı kaynakları mekteplere yöneltmesi sonucunu doğurması, bu sınıfı kaybeden bir sınıf haline getirdi. Toplumun yeni işbölümünde kaybeden ilmiye kesimi, 19. yy'da kaybeden diğer sınıflarla işbirliği içine girecek ve imparatorluğun içine girdiği dönüşüme karşı grupların öncülüğünü yapacak ve ideolojisini yayacaktır. İlmiye sınıfı, yalnız Müslüman milletler arasında değil, aynı zamanda Müslüman olmayan milletler arasında da kaybetmiştir. Müslüman olmayan milletler içinde de yükselen ticaret kesimi, ruhbanın yetkilerini kısıcı ve denetlediği artı ürünü azaltıcı kilise-içi yeniden düzenlemeleri gerçekleştirdi.

Tüccar ve Sanatkâr Kesimin Dönüşümü

Geleneksel Osmanlı sınıfsal şeması içinde üçüncü sırada yer alan ticaret ve sanatkârlar kesiminin dönüşümünde, kazananlar ticaret kesimi, kaybedenler ise sanatkârlar oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nun emperyalist denetim altına girdiği 19. yy'daki dış ticaret, 16. yy'daki uzun mesafe ticaretinden çok farklıydı. 16. yy uzun mesafe ticareti, Osmanlı üretiminin gelişmesini sağlıyordu. Oysa 19. yy ticareti, üretimin gerilemesine neden oluyordu. Bir yandan tarımsal hammaddeyi dış pazara yönelterek Osmanlı sanatkârlarının hammadde bulmasını zorlaştırıyor, öte yandan dıştan getirdiği ürünlerle pazar alanını daraltıyordu. Böylece 19. yy'da ti-

caretin gelişmesi, sanatkâr kesiminin kaybı demek oluyordu. Oysa bu durum ticaret kesimi için gelişme ve güçlenme olanağı sağlıyordu.

Ticaret kesiminin gelişmesi, milletler arasında eşit yayılmıyordu. Ticaret kesiminin denetimi, tüm Akdeniz'de olduğu gibi, İngiliz, Fransız, Hollanda vb. Avrupa sermayesinin elindeydi. Bunlar hem hammaddeyi en küçük köyden toplamak, hem de Avrupa sanayi ürünlerini bu noktalara kadar götürmek için yerli aracı kullanmak zorundaydılar. Bu aracı tüccarlar ise, belirli milletler içinden seçiliyordu. Rumlar ve Ermeniler, Avrupa sermayesinin aracılık rolü için yeğledikleri milletlerdi. Ayrıca, bu grupların dış sermayece korunmasını sağlayan *"protege"* statüsü yaratılmıştı. Bu durumda Müslüman tüccarların gelişmesi sınırlanmış olmuyordu; onlara ticaretin ancak Müslüman yerleşmelerindeki uçlarını denetlemek kalıyordu. Müslüman milletler dışında yükselen ticaret burjuvazisi, yönetimde de denetimini artırmak istiyordu. Kilise içinde etkinliğini artırıyor ve ayrılıkçı "milliyetçilik" hareketlerinin ve ideolojisinin dayanağını oluşturuyordu. Kuşkusuz, gelişen yeni ticaret kesimi, kendi işleri ve cemaatlerinin diğer hizmetleri için eğitilmiş hünerli kişilere ya da bürokrasiye gereksinme duymaktadır. Bu nedenle, kilise dışında laik eğitim kurumlarını örgütlemeye çalışmaktadır. Bu yolla dinî kökenli eğitim ve laik eğitim çatışmasını başlatmaktadırlar.

Ticaretin gelişimi, lonca sistemi içindeki üretimin gerilemesine neden oluyordu; ama lonca sistemi dışında, çok sınırlı da olsa, fabrika türü üretim de yer alıyordu. Gelişen sanayi, özellikle ihraç edilen tarımsal ürünlerin birinci derecede işlenmesini yapıyordu. Bu kuruluşlarda çalışanların yanı sıra, özellikle altyapı şirketlerinde çalışanlar, Osmanlı toplumunda işçi sınıfının doğuşunu hazırlıyordu.

Bir toplumda dış ticaretin ve ona bağımlı sanayiin gelişimi ve tarımın ticarete açılması, toplum içinde kredi ve finansman ihtiyacının artması demektir. Bu gereksinme beraberinde ticarettekine benzer kademeli bir finans sermayesi örgütlenmesini getirmiştir. En üstte, yine birbirleriyle yarışmaktan çok bütünleşmiş yabancı sermaye ve bankalar grubu vardır. Onun altında ve denetiminde, Müslüman olmayan milletlerden gelen Galata bankerleri türü yerli finans sermayesi ve en altta da İmparatorluğun tüm milletleri arasında yaygın ve ticaret sermayesinden farklılaşmamış tefeci tüccar bulunmaktadır.

EĞİTİMDE DÖNÜŞÜM: Her ulusun eğitim tarihinde bazı dönüşümler farklı tarihlerde başlamış olsa bile, yaşanan değişiklikler benzer özellikler taşımaktadır. Özellikle eğitim teknolojisine ilişkin süreçte eğitimin biçimine ilişkin bazı değişimlerde bu benzerlikleri görmek daha kolaydır. Hoca ile öğrenci arasındaki birebir ilişkiye dayanan sistemden, bir hoca ve birçok öğrenciye, karatahtaya, sıraya ve sınıfa dayalı sisteme geçiş hemen hemen her toplumda aynı sorunları getirmiş ve buna karşı çıkanların tepkileri aynı biçimde olmuştur. Üstte 16. yy'da sıbyan mektebi öğrencileri ve kalfaları, karşı sayfada, Tanzimat'tan sonra bir mahalle mektebi.

Denilebilir ki, geleneksel Osmanlı sınıfsal şeması içinde en önemli dönüşümler, üçüncü kademeyi oluşturan bu ticaret ve sanatkâr kesiminde oluşmuş; farklılaşma, en ileri aşamaya bu kesimde varmıştır. Emperyalist denetimin daha çok bu kesim kanalıyla kurulmuş olması, bu sınıf içindeki farklılaşmanın çok derin olmasını gerektirmiştir.

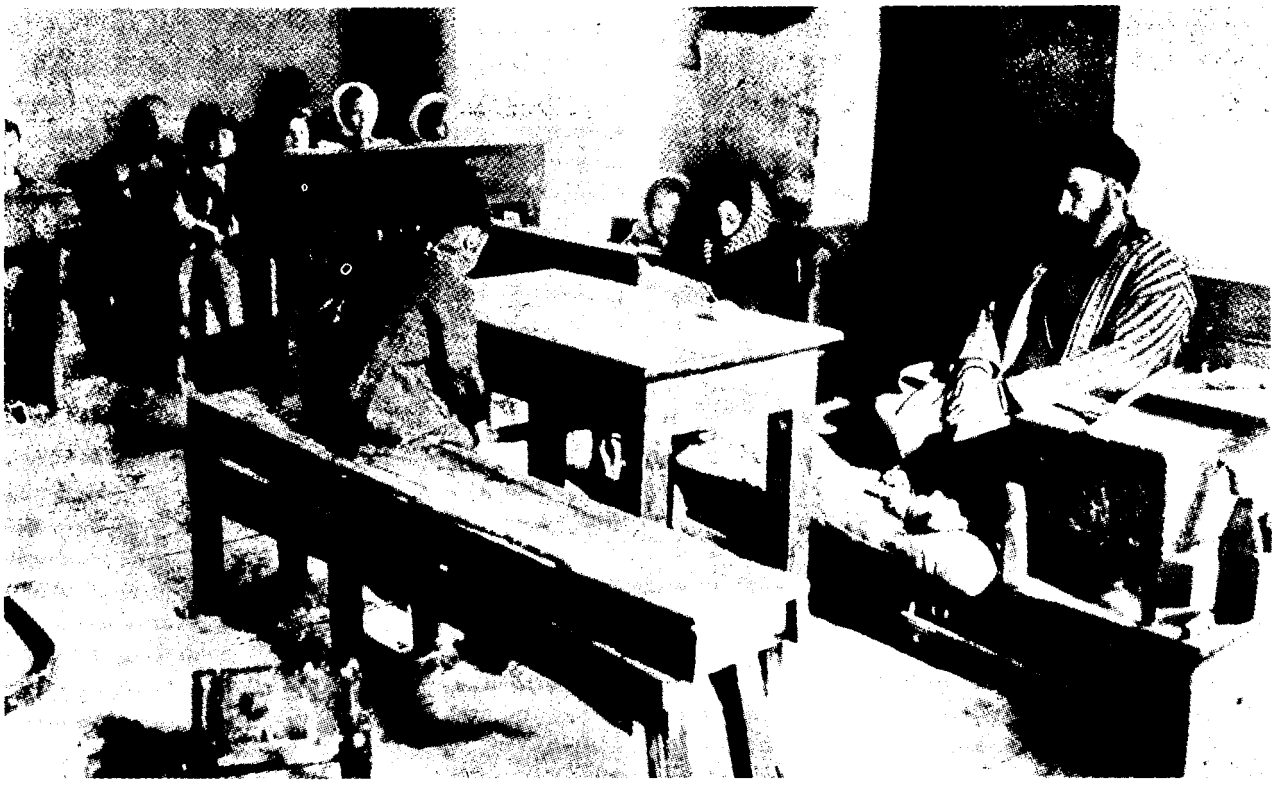
Reaya ve Kırsal Kesimdeki Dönüşüm

Geleneksel Osmanlı toplum şemasındaki dördüncü grup, tarımsal üretimle uğraşan reayadır. Kırsal kesimde reaya, toprak sahibi olmuştur; ama durumunda çok önemli bir değişme yoktur. Tarımsal üretimin dış ticarete açılmasının kırsal kesimde getirdiği en önemli değişiklik, büyük toprak sahipliğinin doğmasıdır. Osmanlılar, yabancılar elinde büyük toprak sahipliğinin oluşmasına oldukça hassasiyet göstermişlerdir. Böylece, Müslüman milletler arasında ticaretle bütünleşmiş kırda oturmayan büyük toprak sahibi "eşraf" doğmuştur. Büyük toprak sahipliğinin doğuşuna paralel olarak, topraksız köylü, mevsimlik işçilikle ortaya çıkmıştır. Tabiî bu oluşum, kentteki ucunu da beraberinde getirmiştir. Marjinal faaliyetlerle kentteki varlıklarını sürdüren bir grup ortaya çıkmıştır.

Dönüşümün Yarattığı Yeni İdeolojik Konumlar

19. yy'da Osmanlı İmparatorluğu'nun geçirdiği bu sınıfsal dönüşüm, her sınıf için yeni ideolojik konumların doğmasına neden oldu. Bu yeni ideolojik konumlarla birlikte, yeni sosyal hareketler ve bu hareketler etrafında sınıfsal ve siyasal ittifaklar doğacaktı. Bu yeni ideolojik vaziyet alışları çok kabaca üç grupta toplayabiliriz.

Birinci grupta, özellikle Müslüman olmayan milletler içinde yükselen ticaret burjuvazisi etrafında oluşan ideolo-



jiler ve hareketleri saymak gerekecektir. Yükselen bu burjuvazi, iktidarda söz sahibi olmak istemektedir. Bunlar milliyetçilik ideolojisi etrafında Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopucu bağımsızlık hareketleri başlatacaklardır. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda millet kavramı da kapsam değiştirecek, klasik dönemin din esaslı millet kavramı, yerini modern millet anlayışına bırakmaya başlayacaktır. Yeni millet ideolojisi içinde bu hareketler, kendi dinî grupları içinde burjuvazilerinin önderliğinde sınıflar arası ittifakları gerçekleştirebileceklerdir. Ermeni hareketinde olduğu gibi geciken hareketler içinde ise, artık milliyetçilik ideolojisi, kendi grubu içinde sınıflar arası ittifakı sağlamakta yeterli olmayacaktır. Bu milletler içinde sınıfsal tabanları farklı bağımsızlık hareketleri yer alacaktır. Bu grupların daha İmparatorluktan kopmamış, varlığını İmparatorluk içinde sürdüren kesimi, yabancı ticaret ve sermaye grupları ile bütünleşmişti. Bunlar kültürel düzeyde de Batı hayat tarzını ve değerlerini sisteme getirmeye çalışıyor, onun Osmanlı koşulları içinde yeniden üretilmesini sağlıyorlardı.

Müslüman kesim içinde, Tanzimat sonrasında gelişen bürokrasi, gelişme olanağı sınırlı kalan ticaret sermayesi ve eşraf kesimi bir başka ideolojik çizgi etrafında bütünleşmeye, işbirliğine doğru gidecekti. Bunlar, ülkede kapitalist gelişmelerin işlevsel kıldığı gruplardır. Batıyı ve kapitalistleşme sürecini yadsımamakta, sadece bunun yabancıların ve Müslüman olmayanların denetiminde olmasını yadsımaktadır. Batıyı, kendi özlemlerine göre, kendi işbirlikleriyle getirmek isteyeceklerdir. Bu ideolojik çizgi, kendi gelişme dinamiği içinde Tanzimat'tan başlayarak I. ve II. Meşrutiyet'i gerçekleştirecek, İttihat ve Terakki içinde, Türk milliyetçiliğine dönüşerek millî burjuva yaratmaya çalışacaktır.

Ortaya çıkan yeni sınıfsal yapı içinde, kapitalizme açılma ile işlevlerini kaybeden sınıfların yeni gelişmelere tepkileri yüksektir. Toplumdaki değişme, bunları da içine alacak hızda değildir. Bu gruplar toplumdaki eski işlevlerini yavaş yavaş kaybetmektedirler. İlmiye sınıfı, sanatkârlar ya da lonca üyeleri vb. gibi. Bunların dünya görüşü, içinde bulundukları yeni sınıfsal konum yüzünden, "eskinin canlandırılması" temel özlemini oluşturuyordu. Tabiî ki en kolay olarak savunulacak kurum dindi. Böylece bu grubun tutucu ideolojisi ve önderliğini ettiği toplumsal akımlar, din etrafında kümeleniyordu.

19. yy'daki sınıfsal dönüşüme koşut olarak ortaya çıkan bu üç genel toplumsal hareket ve ideolojik çizginin eğitim hayatına yansımasını Ziya Gökalp şöyle anlatmaktadır: *"Diğer milletlerin maarifi millî bir mahiyette olduğu halde, bizim maarifimiz kozmopolit bir halde bulunmaktadır. Maarifimizin kozmopolit olduğunu anlamak için, dinî tetkiklere lüzum yoktur. İstanbul'daki kitapçı dükkânlarına, darü'ttedrislere tasnifkâr bir nazarla bakmak kâfidir. İstanbul'da üç türlü kitapçı vardır. Birincisi sahaflar, ikincisi Beyoğlu kitapçıları, üçüncüsü Babıâli caddesindeki kitapçılar. Sahaflardaki Arap ve Acem maarifine, Beyoğlu kitapçılarındaki Avrupa maarifine aittir. Babıâli caddesindeki Tanzimat maarifi ise, bu evvelkilerin perişan tercümelerinden, acemicesine intikal ve taklidlerinden mürekkeptir."*

Eğitimin Yeniden Örgütlenmesinin Ana Eksenleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yy'da geçirdiği sınıfsal dönüşümü ve

çok kaba çizgileriyle ortaya çıkan toplumsal akımları gördükten sonra, her "millet"in bu sınıfsal yapıyı ve ideolojiyi yeniden üretmek için eğitimlerini nasıl örgütlediklerini görelim. Her milletin eğitiminin dönüşümü, farklı tarihlerde başlamış olsa da, benzerlikler göstermektedir. Dönüşümün üç temel ekseni vardır: Birincisi eğitim üstündeki dinî denetimin zayıflatılarak kaldırılması ya da laikleştirilmesidir. İkincisi ise, dilin ve yazının reforma uğratılmasıdır. Bu reformda, iki güdü açıkça kendini belli etmektedir. Bir yandan kapitalistleşme süreci içinde eğitileceklerin sayısının artmış olması yeni, kolay öğrenilebilir bir yazı ve dili gerektirmektedir. Yazı, 16. yy'daki gibi çok az sayıdaki kişinin kullanacağı bir araç değildir. Bu hüneri büyük kitleler kullanabilmelidir, onun için de kolaylaşması gerekmektedir. Öte yandan da, gelişen milliyetçilik akımları, dili bu gelişmede araçlaştıracaklardır. Dil, özellikle yazı dili, değişerek halkın kullandığı dile yaklaşacaktır. Kapitalistleşme sürecinin gerekli kıldığı bilginin topluma yaygınlaştırılması işlevinin yerine getirilebilmesi için, dilin, dinî grupların tekelinde, seçkinlerin yararlandığı bir araç olmaktan çıkarılması gerekmektedir. Bu ise eski, seçkinlere özgü yazı dilinin bırakılmasını, geniş kitlelerin kullandığı dilin benimsenmesini gerektirecektir. Dildeki bu dönüşüm yeni bir milliyetçilik ideolojisinin geliştiği dönemde ve bu ideolojiyi yayanlarca yapılması, bu dönüşüme ulusalcı ideolojik bir öz de kazandıracaktır.

Dönüşümün üçüncü ekseni, daha çok eğitim teknolojisine ilişkindir. Seçkin ve az sayıda kişinin eğitiminden daha çok, yeni orta sınıfları yetiştirmeye dönük çok sayıda kişinin eğitimine geçmek gerekiyor. Bu da, hoca-öğrenci arasında bire bir ilişkiye dayanan eğitim sisteminden bir hoca çok öğrenci arasında ilişkiye dayanan bir eğitim sistemine geçilmesi anlamına geliyor. Sınıf kavramı, karatahta ve sıra ortaya çıkıyor. Eğitimdeki dönüşümün simgesi de bunlar oluyor. Ve hemen hemen her millet içinde dönüşüme karşı olanlar, bu yeni eğitim araçlarını yakıp yıkıyorlar.

TABLO 1

1903'te Osmanlı Devleti'nde Öğrenci Sayısı ve Genel Nüfusa Oranı

	Nüfus	Öğrenci	Oranı/Binde
EDİRNE	904.636	105.774	113.6
ERZURUM	647.010	19.693	30.3
İŞKODRA	200.000	5.164	25.2
ADANA	424.281	17.749	41.9
ANKARA	850.000	31.081	3.6
AYDIN	1.630.407	179.783	92.5
BİTLİS	318.911	11.093	3.4
BASRA	150.000	3.671	2.3
BAĞDAT	192.006	5.320	7.2
BEYRUT	648.602	38.576	5.6
CEZAİR-İ BAHR-İ SEFİD	300.000	31.340	104.4
HALEB	817.740	42.080	51.4
HUDAVENDİGAR	1.500.000	137.098	91.3
DİYARBEKİR	472.249	10.383	24.1
SELANİK	1.028.432	98.547	95.8
SURİYE	559.901	22.745	40.6
SİVAS	1.087.555	82.772	76.1
KONYA	984.062	78.953	88.3
TRABZON	1.254.741	125.917	100.3
KASTAMONU	970.692	94.084	96.9
KOSOVA	865.445	15.695	18.0
MAMURETÜLAZİZ	571.764	22.655	39.9
MANASTIR	840.454	64.076	76.3
MUSUL	300.280	6.699	22.4
VAN	430.000	4.042	9.4
TRABLUSGARB	500.000	12.375	24.7
YANYA	650.000	35.650	54.8
İZMİT SANCAĞI	270.000	35.540	120.3
BİNGAZİ SANCAĞI	300.000	1.638	56.4
ÇATALCA SANCAĞI	60.000	8.300	138.3
KUDÜS SANCAĞI	60.000	10.493	174.8
KALA-İ SULTANİYE SANCAĞI	140.000	16.525	118.0
TOPLAM	**19.929.168**	**1.375.511**	**144.8**

Kaynak: 1903 Maarif Salnamesi, Altıncı sene

Rum-Ortodoks Kesimindeki Dönüşüm

Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim sistemlerindeki dönüşüm, önce ticaret burjuvazisinin geliştiği Rum-Ortodoks ve Ermeni milletleri içinden başladı. Samuel Irin'in 1764-1768 yıllarında patrik olduğu dönemde yapılan reformla, Rum-Ortodoks kilisesinde yönetim desantralize edildi. Yerel güçler ve adı açıkça belirtilerek ticaret kesimi, kilise yönetiminde söz sahibi kılındı. Bu yolla yükselen Rum ticaret burjuvazisi, cemaatlerinin yönetimini kendi istekleri doğrultusunda geliştirmeye başladı. Böylece Rum-Ortodoks milleti içinde laik eğitim örgütlendi. Bu bakımdan belki ilk örnek, Aleksandr İpsilanti'nin

Buğdan Prensi iken, 1776'da Bükreş ve Yaş'taki dinî eğitime dayanan akademilerde yaptığı reformdur. Akademilerin programında ve hocalarında değişiklik yapıldı ve 19. yy başında, kadastro ve mülkiyet sorunlarını çözmek üzere Bükreş ve Yaş'ta iki mühendislik okulu açıldı. Ama burada, Rum-Ortodoks kesimin eğitim girişimlerinin Anadolu içindeki örnekleri üzerinde durmak daha yerinde olacaktır.

Bu bakımdan 1803-1819 arasında faaliyet gösteren Kuruçeşme Okulu, Ayvalık Akademisi, İzmir Jimnazyumu çok öğreticidir. Bunlardan ilki olan İstanbul Kuruçeşme'deki okul 1803'te varlıklı Fener Rumlarının kilise dışı bir girişimi olarak faaliyete geçmiştir. Okulun gelişiminde öncülüğü Fenerli Rumlardan Saray Baştercümanı Dimitraşko Morozbeyzade yapmaktadır.

Kuruçeşme Okulu'nun gelişimi konusunda çok ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Ama, burada üzerinde durulmasında yarar olan iki özelliğini biliyoruz: Birincisi, bu okulun, o zaman kurulan okullardan farklı olarak, bir ortaöğretim kurumu olmayıp, yükseköğretim kurumu olmasıdır. Okuldaki eğitim dalları dil, edebiyat, matematik ve tıptır. Bunun yanında hastane ve darülacezesi vardır. Bu tıp okulu, bir anlamda resmî okul sayılarak, fermanla Dimitraşko buna nâzır ve müdür tayin edilmiştir.

Kuruçeşme Okulu'nun ikinci ilginç özelliği, okul Fenerli zengin Rumlarca kurulmasına karşın, öğrencilerinin bu zengin kesimin çocukları olmayıp, fakir kesimlerin çocukları ya da öksüzler olmasıdır. Fener burjuvazisi, kendi çocuklarını evlerinde özel hocalarla yetiştiriyordu. Bu okullar, zengin burjuvazinin kendisinin yeniden üretiminden çok, bu grubun denetiminde kalacak, onun iş ve toplumsal hayatındaki gereksinmelerini karşılayacak küçük burjuvazinin yeniden üretilmesini amaçlıyordu. Bu okuldaki gelişmeler de, kilise tarafından hoş karşılanmamıştır. Osman Nuri Ergin'in sözleriyle *"tedrisatta birtakım yenilikler yapılmış olması, bizzat mutaassıp Rumların da ve belki de ruhanî reislerin de hoşuna gitmemiş olacak ki, bağırıp çağırıyorlar diye talebesi dövülmüş, Müslümanlar kışkırtılarak tecavüzler yaptırılmıştır."* Okul 1820 Rum ayaklanmasına kadar yaşayabilmiştir.

18. yy'ın ikinci yarısında Ayvalık, İstanbul'daki Rum burjuvazisinin elde ettiği imtiyazlarla, Türk ailelerinin yerleşemediği, yönetimi büyük ölçüde seçimle gelen üç Rum burjuvasının elinde olan bir kent haline gelmişti.

DIŞARDAN YÖNLENDİRME: Osmanlı Devleti'nde Yahudi toplumunun modern eğitime yönelik çabaları uluslararası Yahudi burjuvazisinin çalışmalarıyla birlikte başladı. Yahudi sermaye sahiplerinin 1860'ta Paris'te Alliance İsraelite'i kurmalarının amacı tüm dünyada toplum dışına itilmiş olan Yahudilerin bu alandaki boşluklarını kapatmaktı. 1867'de Edirne'de kurulan ilk Alyans Okulu'ndan sonra Selânik, İzmir ve İstanbul'un çeşitli semtlerinde açılan okullar Yahudi din adamları tarafından tepkiyle karşılandı. Resimde 1911'de V. Mehmed Reşad'ın Selânik'i ziyareti sırasında karşılama törenine katılan Alyans Okulu öğrencileri.

Ayvalık'taki bu imtiyazlar Mora'dan ve adalardan Rum burjuvazisinin ve sanatkârlarının buraya yerleşmesini hızlandırdı. İşte bu gelişme süreci içinde Ayvalık Akademisi, çok büyük bir yatılı okul olarak kurulmaya başlandı. Akademinin kuruluş izni, Kuşadası Metropoliti Samuel'in girişimi ve Prens Panayot Muruzi'nin yardımıyla alındı. 1803'te inşaatı tamamlanan 72 odalı bu okul, kısa zamanda tanınmış ve öğrenci sayısı 600'e çıkmıştır. 1806'da Rusya ile savaşta Rum topluluklarında görülen hareketler, Osmanlı yönetiminin Ayvalık üstüne dikkatlerini yoğunlaştırdı ve Akademi, ilk kapatılan kurum oldu. Rum burjuvazisinden Paraskevas Salteli, Karaosmanoğlu'nun yardımıyla okulun yeniden açılmasını sağlayacaktır.

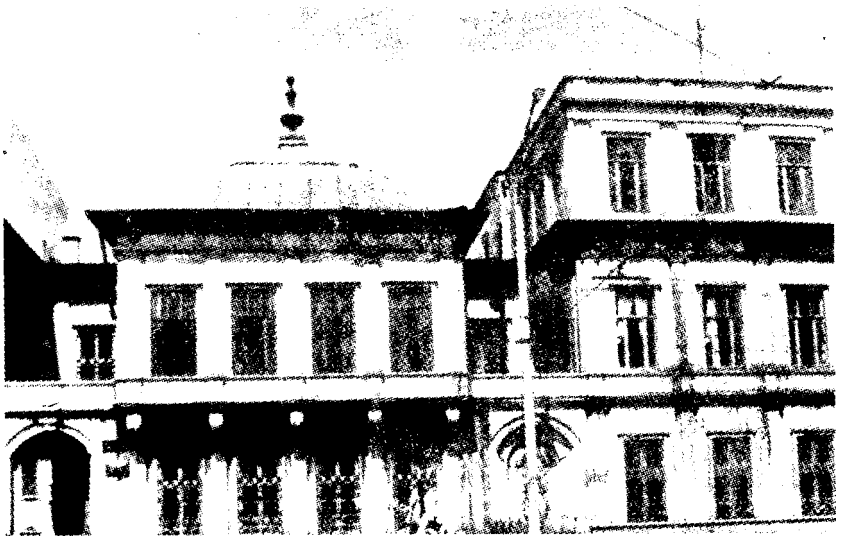
Rum cemaatindeki laik eğitimin gelişmesinde ve eğitim yoluyla Yunan ulusçuluğunun yeniden üretilmesinde etkili olan bir başka girişim, Konstantine Kumas tarafından 1810-1819 yılları arasında İzmir'de kurulan jimnazyumdur. Bir kürk tüccarının oğlu olan Kumas kendini bu görev için çok iyi hazırlamıştır. Viyana'da bir yandan modern matematik ve deneysel fen bilimlerinde kendini yetiştirirken öte yandan ulusalcı Alman düşünü ve Kant felsefesiyle ilişki kurdu. Ayrıca Paris'te yaşayan bir Helenist olan Koraes'in *Rum Eğitimi ve Dili Üstünde Emprovize Yansımalar* adlı çalışmasından etkilendi. Koraes bir toplulukta uygarlığın yayılmasının ancak Batı Avrupa örneklerinde olduğu gibi dilin geliştirilmesinden sonra olanaklı olacağına inanıyor ve modern Rumcanın dış bir yardım olmadan, eski Yunana gitmeden, yaşayan Rumlarca kurulmasını savunuyordu.

Kumas, 1810'da İzmir'deki jimnazyumun müdürü olmaya çağrıldı. Bu okulda uygulanan eğitimde Koraes'in etkileri vardı ama Kumas'ın eğitim programı, bunun ötesine geçiyordu. Program, felsefe ve bilim eğitimi üzerine kurulmuştu. Okulda deneysel fizik, kimya, matematik, coğrafya, ahlâk okutuluyor ve Koraes'in düşünceleri paralelinde bir dil geliştiriliyordu. Derslerde fizik ve kimya deneyleri yapılıyordu. Bu kentte ilgi uyandırıyor, deneysel derslere kentte oturan okul çağı dı-

şındakiler de geliyordu. Okulda Kant felsefesi anlatılıyordu.

Bu okulun ünü çok kısa sürede yayıldı. Okulu yalnız İzmir ve çevresindeki Rumlar finanse etmiyordu. İstanbul'dan, Moldavya'dan, Odesa'dan yardımlar geliyordu. Okulun çok kapsamlı bir bütçesi vardı; kitap baskı paralarını bile içeriyordu. Kumas, Kuruçeşme Okulu'na (*Helleno Philosophical School*) ve Odesa Okulu'na ders vermeye çağrıldı. Böyle laik bir eğitimi başlatan ve sürdüren bir okulun, kilise çevrelerinden tepki görmeden kolayca serpilip gelişeceğini sanmak, büyük bir iyimserlik olacaktır. Kilisenin ilk tepkisi, okulun birinci yılki eğitimi sonrasında ortaya çıktı. Kilise çevreleri, cemaat liderlerini okulu kapatmaya zorladılar. Kumas, cemaat liderlerini - biraz da Avusturya Konsolosunun yardımıyla- okulunu sürdürmeye razı edebildi. Ama 1819'da kilise ağır basacak, okulu tamamen kapattıracaktır.

Böylece 19. yy başında Rum toplumunda eğitim yönünde burada üç örneğini gördüğümüz çabalar, kilisenin tepkisiyle karşılanmış ve sonunda ortadan kalkmış görünmektedir, ama bu görüntü geçicidir. Laik eğitimin gelişiminden, kilisenin kendi eğitimi de etkilenmiştir. Rum dinî eğitim kurumları hiyerarşisinin en tepesindeki Fener Rum Okulu, bir reform geçirerek yalnız bir ruhanî eğitim merkezi olmaktan çıkıp, aynı zamanda da felsefe, edebiyat ve çeşitli kültür dersleri okutulan bir yer haline gelmiştir. Bu reform sırasında İzmir Okulundan bazı hocalar buraya girmiştir. Bu dönüşüm zamanla Fener Rum Okulu'nun yönetimine de yansımıştır. 1856'ya kadar Patrikhanece seçilen beş metropolitin yönettiği okul, 1856'dan sonra bir heyetçe yönetilmeye başlanmıştır. Bu heyet Sen Sinot Meclisi arasından seçilen bir metropolit başkanlığında Rum cemaatinin ileri gelenleri arasından seçilen beş kişiden oluşuyordu. Osmanlı Rum toplumu içinde eğitimin laikleşmesi yolunda atılan en önemli adımlardan biri, 1861'de Rum Edebiyat Derneği'nin kurulması oldu. Önceleri eğitim sistemi dışında Rum milletinin ideolojisini yeniden üretmeye yardımcı bir kuruluş olarak ortaya çıkan bu dernek, zamanla Rum eğitim sistemini yönlendiren bir merkez haline gelmiştir. Osman Nuri Ergin'in sözleriyle, bu dernek, bizim Maarif Vekâletimizin, hususi idarelerimizin, Halkevlerimizin, Dil ve Tarih Kurumlarımızın, Konservatuarlarımızın ve müzelerimizin işlevini görmüştür. Rum Edebiyat Derneği ya da Silloğu, Anadolu ve Rumeli'deki hemen hemen tüm okulları denetim altına almıştı. Okullar için Fransız ve Alman sistemlerinden yararlanarak programlar hazırlattı. Aynı zamanda müfettişleri aracılığıyla imparatorluğun her köşesindeki eğitimi denetliyordu. 19. yy sonunda yalnız Anadolu ve Suriye'deki Rum-Ortodoks okullarının sayısı 1584'tü. Bu okulların çoğunluğu ilkokullardı. İstanbul'da *Megali Toyenos Sholi* jimnazında, okullarda hoca olmak isteyenler için özel bir şube vardı. Bu şubede pedagoji okutulurdu. Bu öğrenciler Fener Rüştiye Mektebinde de uygulama yaparlardı. Kraponos Vakfının oluşturduğu bir kurul, sürekli olarak, Rum eğitim sistemi içindeki okulların kitaplarını hazırlıyordu. Bu gelişmeler sonucu Rumlar tam bir eğitim sistemi kurmuş oluyordu. Böyle yaygın bir eğitim sisteminin kurulabilmesi için, kuşkusuz, kaynak sorununun halledilmesi gerekiyordu. Kaynaklar, geliri bu okullara ayrılan vakıflardan, cemaat gelirlerinden, kilise gelirlerinden sağlanıyordu. 19. yy sonunda Rum eğitim sisteminin örgütlenmesinde ulaşılan iki aşamanın üstünde durmak gerekir. Bunlardan birincisi, eğitimin içeriğinin ve denetiminin tamamen kilise dışına çıkarılabilmiş olmasıdır. İkincisi ise, kilisenin dışına çıkarılmasına karşın, eğitimin denetiminin merkezîleştirilebilmesidir. Böyle bir merkezî denetimin kurulması, sadece bir örgütlenme başarısı ile açıklanamaz. Böyle bir merkezî denetimin kurulabilmesi, ancak Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetimin merkezîleşmesini sağlamak için yapılan haberleşme ve ulaşım altyapılarının gelişmesi sayesinde başarılmıştır.



İLKÖĞRETİMDE DÜZENLEME: *Osmanlı Devleti'nde ilköğretim alanında atılan ilk adım II. Mahmud'un erkek çocukların sıbyan mekteplerine devamını bir ölçüde zorunlu kılan fermanıdır. Osmanlı eğitim sisteminde bir çeşit ilköğretim basamağı sayılan sıbyan mektepleri "Mekâtib-i Umumiye Nezareti"nin kurulmasından sonra vakıfların denetiminden çıkarılarak, "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi"nin kabul edilmesiyle birlikte düzene sokulmaya başlandı. Buna göre her mahalle ve köyde en az bir okul açılması öngörülüyordu. 1876'dan sonra Mekteb-i İptidai diye adlandırılan bu okullar II. Meşrutiyet'ten sonra 6 yıllık okullar haline getirilmiştir. Üstte 1819'da yaptırılan ve günümüze kadar korunan Cevri Kalfa Sıbyan Mektebi ile karşı sayfada Manisa Karaoğlanlar Mekteb-i İptidai'sinde diploma töreni.*

Ermeni Milleti İçinde Eğitimin Yeniden Örgütlenmesi

Ermeni milleti içinde de, eğitimin dinî denetimden kopmasının başlangıcı 18. yy sonlarına rastlar. 18. yy sonunda İstanbul'da Ermenilerin oturduğu mahallelerde kütüphaneler kurulmaya, özel okullarla dershaneler çoğalmaya başlamıştır. 1790'da Amira Miricanyan, devletten resmî müsaade alarak, ilk resmî okulu Kumkapı'da Fıçıcı Sokağı'nda açmıştır. Bu dönemde okul-

lar Ermenilerin en varlıklı kesimini oluşturan Amira'ların önderliği ve kilisenin işbirliğiyle gelişmiştir.

Ermeni okulları İstanbul'da ve imparatorluğun İzmir vb. büyük kentlerinde yaygınlaşmaya başlarken, dil sorunu da gündeme gelmiştir. Ermeni dilinin, cemaatin yeni gereksinmelerine uygun şekilde geliştirilmesi gerekiyordu. Ermeni dilinin lûgati daha yayımlanmamıştı. Bu lûgatın gelişmesini Azadyan şöyle anlatıyor: *"Bu devirde lûgat kitabı da mevcut olmadığından, devrin âlimleri bildikleri kelimeleri kâğıt parçalarına yazarak, Kumkapı Kilisesi sokağının köşesindeki börekçinin dükkânının duvarına asarlardı. Bilmedikleri bir kelimenin manâsını anlamak isteyenler, Üsküdar'dan, Hasköy'den, Balat'tan, Ortaköy'den ve diğer uzak semtlerden, bu dükkâna müracaat ederlerdi."*

18. yy sonunda gelişmeye başlayan Ermeni okulları 1825-1830 arasında önemli ilerlemeler gösterdi ve yaygınlaştı. Ermeni Kilisesinin bir kaydına göre, 1834'te Anadolu'da 120 Ermeni okulu bulunmaktaydı. Okulların sayısının artmasıyla birlikte, bu eğitimin pahasını kimin taşıyacağı ve eğitimi kimin denetleyeceği kavgası da başlamıştı. Ermeni cemaati içinde, 1831'de Patriğin başkanlığında toplanan Ermeni Cemaat Meclisinde esnaf temsilcileri, sayıları artan okulların masraflarına katılmayı kabul etmişlerdir. Ama daha sonraki bir tarihte Patrikhane'de toplanan Amiralar ve esnaf temsilcileri, tüm kültür kurumlarının denetimini on Amira'dan meydana gelen bir kurula vermekte anlaşıyorlardı.

Eğitimin yaygınlaşması, üst kademe eğitim kurumlarına olan gereksinmeyi de artırıyordu. Bu baskı, 1838'de Üsküdar'da Cemaran Okulu'nun açılmasını sağlayacaktı. Bu okul, Ermeni cemaatinin ilk yatılı yüksek okulu idi. Okulda yoksul öğrenci ücretsiz okuyordu. Varlıklı ailelerin çocuklarından yılda 3000 kuruş alınıyordu. Bu okulun, Amira Berciyan'ca hazırlanan yönetmeliğinde ilginç maddeler vardır: Öğretmenlerin öğrencileri dayakla eğitmesi yasaktır. Öğrencilerin yalnızca Ermenice konuşmasına ve yabancı kelimeler kullanmamasına özen gösterilmesi isteniyordu. Mütevellinin izni olmadan hiç kimse, çocuğunu okuldan alıp sanata veremeyecekti. Bu mektebin yönetimi, Amiralar ile esnaf arasında sürekli bir çatışma konusu olmuştur. Okul 1841'de kapanmış; 1846'da, Yedikule'de yeniden açılmıştır.

Ermeni okul sisteminin denetimi konusunda Amiralar ve esnaflar arasında süren çatışma, Osmanlıların 1851'de Encümen-i Dâniş'i kurması ile yeni bir boyut kazandı. Ermeni toplumunda da 1853'ten sonra, 14 kişilik bir "Maarif Komisyonu" kuruldu. Böylece eğitimin Amiraların denetiminden çıkmaya başlaması süreci, 1860'da yayımlanan ve Ermeni cemaatinin anayasası olarak görülebilecek "Nizamnâme-i Millet-i Ermeniyan" ile tamamlanmıştır, denilebilir. Bu anayasa ile Ermeni cemaatinin işlerinin görülmesinde Amiraların denetimine son verilmiştir. Cemaat işlerinin yönetimi, seçilmiş temsilcilerin eline bırakılmıştır. Okulların yönetimi de, özel şekilde seçimle gelen "Maarif

TABLO 2

1894-1895'te Osmanlı Devleti'ndeki Mekteb-i İptidailer'in (İlkokul) Sayısı

Vilayet	Usul-i Atika	Usul-i Cedide	Toplam
İSTANBUL	196	47	243
EDİRNE	1721	204	1925
ERZURUM	—	—	850
İŞKODRA	75	36	111
ADANA	585	12	597
ANKARA	1695	397	2092
AYDIN	420	2151	2571
BİTLİS	254	9	263
BASRA	90	26	116
BAĞDAT	38	11	49
BEYRUT	205	181	386
CEZAİR-İ BAHR-İ SEFİD	3	68	71
HALEB	604	29	633
HUDAVENDİGÂR	3173	244	3417
DİYARBEKİR	185	11	196
SELANİK	931	126	1057
SURİYE	232	59	291
SİVAS	1366	271	1637
TRABZON	2390	229	2619
KASTAMONU	2919	555	3474
KOSOVA	386	59	445
KONYA	—	—	1996
MAMURETÜLAZİZ	392	6	398
MANASTIR	275	186	461
MUSUL	392	—	392
VAN	120	9	129
YANYA	61	66	127
TOPLAM	**18708**	**4992**	**26546**

Komisyonu''na verilmiştir. Bu komisyonla Ermeni cemaatinin eğitim sistemi de merkezî bir denetim altına girerek gelişmesini sürdürmüştür. 1901-1902 dersyılında Anadolu'daki Ermeni okulları 104.500 öğrenciyi okutabilecek bir kapasiteye ulaşmıştı.

Yahudi Cemaatinde Eğitimin Yeniden Örgütlenmesi

Yahudi cemaatinin modern eğitim örgütlenmesini gerçekleştirmesi Rum ve Ermenilere göre çok gecikmeyle oldu. 15. yy sonunda zengin bir kültürel birikimle Osmanlı ülkesine gelen Yahudiler, 17. yy'da Sabatay Sevi'nin hareketiyle tutucu dinî baskılar altına girerek kendi kültürlerini yeniden üretemez duruma düşmüşlerdi.

Modern eğitim hareketi, Osmanlı-Yahudi toplumuna, Rum ve Ermeni milletinde olduğu gibi kendi ticaret burjuvazisinin baskısıyla gelmedi. Uluslararası Yahudi burjuvazisinin girişimleriyle geldi. Rochild gibi dünya çapında önemli Yahudi kapitalistleri, 1860'ta Paris'te Alyans İsrailit'i kurdular. Alyans İsrailit, dünyanın değişik yörelerine dağılmış Yahudi cemaatlerini geliştirmeyi ve onların toplum dışına itilmelerinin sonuçlarını hafifletmeyi amaçlıyordu. Kuşkusuz, bu amacın ekonomik boyutları da vardı. Alyans İsrailit, amaçlarını gerçekleştirmek için temel araç olarak Yahudi toplumuna modern eğitimi sokmayı seçmişti. Bunun için, Paris'teki bir heyetçe yönlendirilen bir eğitim sistemi kurmaya karar verdiler. Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk Alyans okulu 1867'de Edirne'de açıldı. Bunu Selânik, İzmir, Hasköy, Balat ve Galata'da kurulanlar izledi. 19. yy sonunda, Osmanlı İmparatorluğu'nda kurulan okulların sayısı 50'yi aşmıştı.

Alyans okullarının kurulması, bekleneceği gibi, Yahudi ruhanilerinin tepkileri ile karşılaştı. Bu okulların kurulmasına yardım eden yerli Yahudi zenginlerinden Kamanto hahamlarca afaroz edildi. Geleneksel dinî okullar olan *"talmud torah"*lar ile yeni usul okullar, kesin bir çatışma içine girdi. Hasköy'de açılan yeni Şûbe-i Maarif okuluna 1895'te haham yetiştirmek için iki sınıf eklendiğinde, hahamlar bu eğitime şu şartlarda razı olabileceklerini söylediler: Haham sınıflarında Türkçe okutulacak, fakat kâfir dili olan Fransızca okutulmayacaktır. Haham olacaklar sıralarda değil, geleneksel kanapelerde oturacaklardır; sınıf soba ile değil, mangalla ısıtılacaktır. Bu tepkilere karşın, Alyans okulları gelişmelerini sürdürdü.

Yahudi eğitim sisteminin Ermeni ve Rum eğitim sisteminde olduğu gibi cemaat içi bir gelişmeden çok İmparatorluk dışındaki gelişmelere bağlı olması, dil konusundaki tutumunu da farklılaştırmıştır. Bu dönemde, Ermeni ve Rumlarda olduğu gibi bir yeni dil yaratılmaya çalışılmamıştır. Laik modern bilimlerin okutulduğu ya da Yahudi burjuvazisinin yeniden üretiminin amaçlandığı okullarda hâkim dil Fransızca haline gelmiştir. Bunun sonucu. Yahudi topluluklarında Fransız kültürü hızla yayılmıştır. Oysa Orta Avrupa kökenli (Eskenazi) Yahudiler arasında bu yayılma tepki doğuracaktır. Almanya'nın Ortadoğu'da yayılmayı amaçladığı dönemde, Alman Alyans Cemiyeti ortaya çıkacak, 1876'da Alman dilinin ve kültürünün egemen olduğu ilk okulu Galata'da açacaktır. 19. yy sonunda Alyans okullarında okuyan öğrenci sayısı 19.832'ye varmıştı. Bunun 3.280'i İstanbul'da okuyordu. Alyans okulları, Yahudi burjuvazisinin Batı ile ilişkilerini güçlendirmeyi amaçlarken aynı zamanda Yahudilerin içinde bulundukları topluma entegrasyonunu da kolaylaştırmak istediği için, Türkçenin de öğretilmesini istiyorlardı. Bunun için ünlü yazarları Türkçe ho-

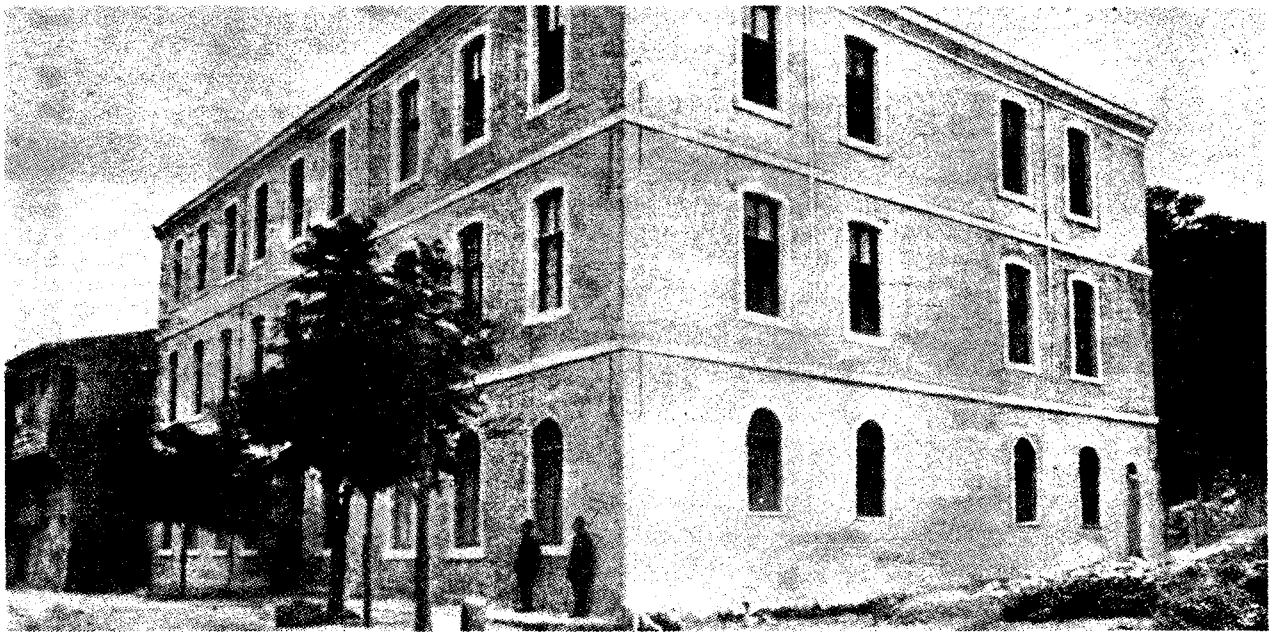
cası olarak tutuyorlardı. Örneğin Ahmet Rasim *"Amelî-Nazarî Talim-i Lisan-ı Osmanî"* eserini bu okullar için yazmıştı.

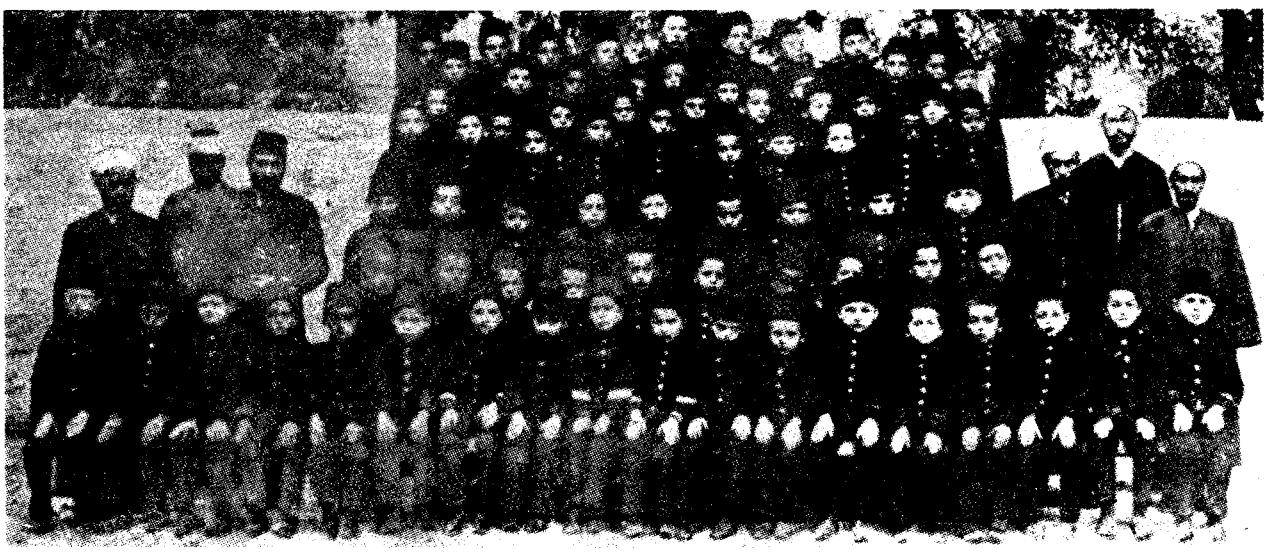
Müslüman Kesimde Tanzimat Öncesinde Kurulan Okullar

İmparatorluğun Müslüman milletlerinin sınıfsal yapısındaki dönüşümün farklılığı ve bu grubun yönetimle özdeşleşmiş olması, eğitim sistemindeki değişmeyi farklılaştırmıştır. Aşağıda sayılacak tüm farklara karşın, temelde bu dönüşüm imparatorluğun kapitalist ilişkilere açılmasından kaynaklandığından, yine de önemli benzerlikler taşımaktadır.

Osmanlı toplumunun Müslüman kesiminin eğitimdeki dönüşümler, önce "askerî sınıf"ın yeniden üretilmesinden başladı. Klasik Osmanlı sisteminde yeniden üretilen askerî sınıfın yetersizliği savaş alanlarında açıkça kendini gösteriyordu. Osmanlı toplumsal yapısında hiçbir kesim, askerî sınıf gibi bir sınanma içinde değildi. Bu nedenle diğer kesimlerin yeniden üretilmesinde yenilikler hemen başgöstermedi.

Tanzimat'a kadar açılan tüm okullar, Mühendishane-i Bahrî-i Hümayûn (1773), Mühendishane-i Berrî-i Hüma-





ORTAÖĞRETİMDE İLK ADIM: Tanzimat'tan sonra öğretim basamaklarını belirleyen Muvakkat Maarif Meclisi kararında rüşdiyeler Darülfünun'a öğrenci hazırlayan kurumlar olarak nitelendirilmişti. Önce İstanbul'da beş ayrı yerde açılan rüşdiyelerden sonra bunlara öğretmen yetiştirmek amacıyla bir de Darülmuallimin kuruldu. Daha sonra 9 Haziran 1869'da yayımlanan bir irade ile kız rüşdiyelerinin açılmasına gidildi. Resimde İstanbul'da ilk açılan Davutpaşa Rüşdiyesi binası ile öğrenci ve öğretmenleri.

yûn (1795), Tıbhane-i Amire ve Cerrahhane-i Mâmûre (1827), Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye (1834), Muzıka-i Hümayûn (1834), Darü'l-ulümü'l-Hekimiyye-i Osmaniye ve Mektebi Tıbbiye-i Âliye-i Şâhâne (1838), ordu için gerekli becerileri öğretmek ya da askerî sınıfı yeniden üretmek için kurulmuştur. Bu nedenle, başarıları ve yaygınlıkları, askerî sınıftaki dönüşümle sınırlı olmuştur. Askerî sınıfta dönüşümün sınırlı olduğu dönemde kurulan mühendishanenin yıllık mezunları 4-5 kişi gibi sınırlı miktarda olmuştur. Dönüşüme paralel olarak bu okulların yetiştirdiği öğrenci sayısı artmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer milletlerindeki dönüşüm ile karşılaştırılırsa, dönüşümün askerî sınıf eğitiminden başlaması önemli bir farklılık olarak ortaya çıkar. Dönüşümün bu sınıftan başlamış olması, yükseköğretimden başlamış olmasını gerektirmiştir. Ama Osmanlı toplum yapısı, bu tür bir eğitime değişik bakımlardan hazır değildir. İlk ve ortaöğretimi örgütlenmemiş bir yerde yüksek öğretim nasıl yapılacaktır? Bu sorunun yanıtı, çok uzun süren bir eğitim olmuştur. Okula okuma yazma bilmeden giren öğrenciler, Tıbhane ve Harbiye'den 14 yıl sonra mezun olacaklardır. Bu uzun süreli eğitimler toplumun üst tabakalarından gelen ailelerin çocuklarına yönelmeyecek, daha çok öksüz çocuklara dayanılacaktır. Bir başka şekilde de olsa, askerî sınıfın yetişmesinde ve sosyal kökenlerinde "enderun" geleneği sürmüş olacaktır. İkinci önemli sorun, yeni eğitim için Osmanlıcanın ya da Türkçenin yetersiz olmasıdır. Bu sorun Mühendishane'ye bir matbaa kurulması ve hocaların kitap tercümesine özendirilmesiyle çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu yolla 400 kadar kitap yayımlanmıştır. A. Adıvar'a göre bunun başarılmasında İshak Hoca'nın önemli rolü olmuştur.

Tıp konusunda bunun başarılmasının daha zor olduğu gözlenmektedir. Tıbhane'de eğitim Fransızca başlamıştır. II. Mahmud'un Tıbhanenin açılışında Türkçe'ye geçmeyi bir hedef olarak koymasına karşın, "tıp kamusu" hazırlamak için bir çalışma grubu, ancak 1852'de kurulmuş ve Türkçe tıp eğitimine ancak 1867'de geçilebilmiştir. Böylece modern eğitime geçişle birlikte, dil sorunu da gündeme gelmiştir. Bu dönemde kurulan modern eğitim kurumlarının geçiş kurumları olduğunu unutmamak gerekir. Bu okullarda yabancı hoca sayısının ve dışarıya eğitim için gönderilenlerin sınırlı olduğu düşünülürse, bu okulların geçiş niteliği açıkça ortaya çıkar. Geleneksel ya da skolastik ele alışların etkileri, bu okullarda hâlâ görülebilmektedir.

Tanzimat'ın Eğitimin Örgütlenmesine Getirdikleri

Tanzimat Fermanı'nın kendisinde eğitime ilişkin ilkeler olmamasına karşın, Tanzimat, eğitimin örgütlenmesine önemli değişiklikler getirmiştir. Tanzimat'ın eğitim sistemine getirdikleri, daha çok, yönetimde ortaya çıkardığı dönüşümler ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dışa açık kapitalistleşme sürecini hızlandırması yoluyla olmuştur.

Önce yönetimdeki değişme üzerinde duralım. 1838'de klasik Osmanlı düzeninin "divanı" kalkarak yerini Avrupa örneklerinde görülen "hükümet" alınca, Osmanlı sivil bürokrasisi de doğmaya başlayacaktır. Tanzimat, oluşan bu yeni sivil bürokrasinin yeniden üretilmesini örgütlemek sorunuyla karşı karşıyadır.

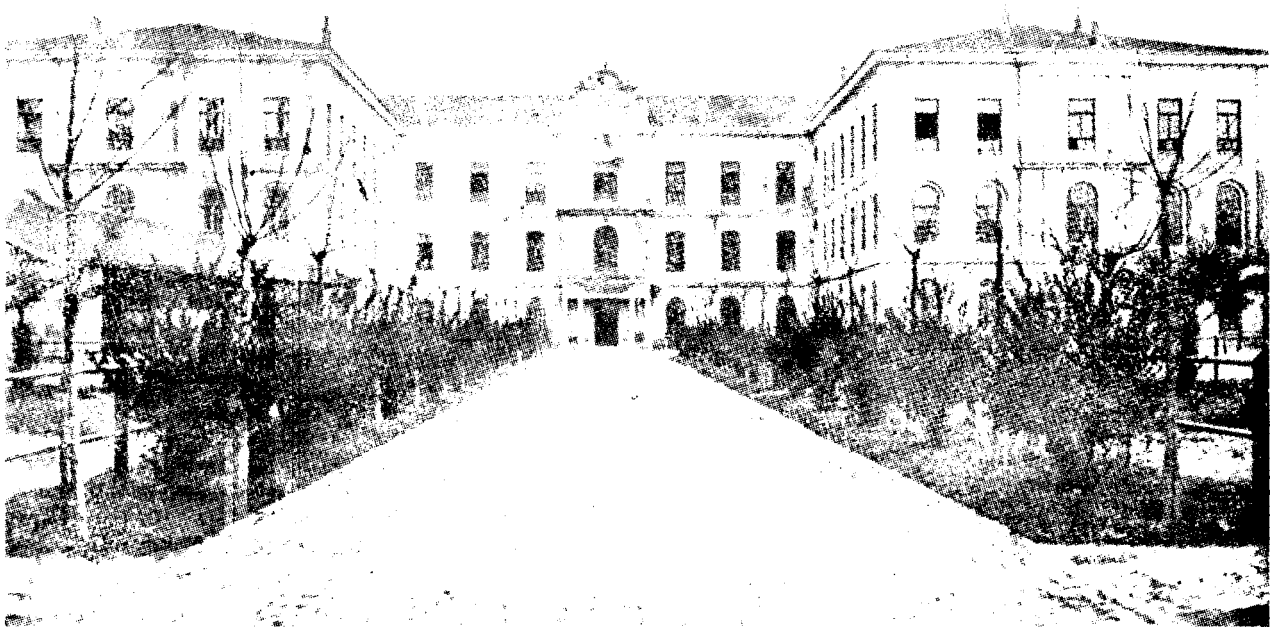
SAVA PAŞA (1832-1904): Yanya'da doğan Sava Paşa, Girit'te İsfakiye mutasarrıflığında bulundu. Daha sonra Galatasaray Mekteb-i Sultanisi'ne müdür olarak atandı. Buradan da Cezayir-i Bahr-i Sefid valiliğine, ardından da Hariciye Nezareti'ne getirildi. Emekli olduktan sonra Paris'e giden ve orada ölen Sava Paşa, öğrenimde bulunan Osmanlı çocuklarının Türkçeden başka Avrupa dillerinden birini de mutlaka öğrenmesi gerektiğini savunmuş ve müdürlüğü sırasında Galatasaray Mekteb-i Sultanisi'nin başarılı bir ortaöğretim kurumu olmasını sağlamıştır.

Tanzimat'ın Osmanlı yönetimine getirdiği, sadece sivil bürokrasinin oluşumu değildir. Tanzimat, Osmanlı yönetimini merkezîleştirmek istemektedir. Bu yalnız örgüt biçimi sorunu değildir; aynı zamanda bir altyapı sorunudur. Pek çok teknolojik yeniliğin girmesinde tereddütlü davranan Osmanlı yönetimi, bu nedenle telgraf sistemini, çok erken kuracaktır. Devletin bu tür işlevler edinmesi, bu işlevlerine ilişkin eğitim kurumlarını geliştirme sorununu ortaya çıkaracaktır.

Tanzimat, "Osmanlılık" ideolojisi içinde "eşitlik" ilkesini getirmektedir. Bu, devletin kuracağı okulların "Osmanlı okulları" olmasını gerektirmektedir. Bu okullar bütün milletlere açık olacaktır. Tabiî bu ilke, daha yüksek eğitim kurumlarının, (Tıbhane vb.) Müslüman olmayan milletlere de açılması demektir.

Tanzimat'ın ortaya çıkardığı bu sorunlar, daha çok, bugünkü ortaöğretim düzeyindeki eğitim kurumlarının geliştirilmesini zorlamıştır. Bu dönemde orta öğretim kurumlarının geliştirilmesinin altında, üç ayrı neden bulunabilir: Birincisi, yeni sivil bürokrasinin daha çok alt düzeylerinin yetişmesi için, ortaöğretim düzeyi yeterli görülmüştür. Sivil bürokrasinin oluştuğu ilk yıllarda memurlar, devlet daireleri içinde ustaçırak ilişkisine dayanarak yetiştirilmişlerdir. Ama bu yol, genişleyen bürokrasinin gereksinmelerini karşılamakta yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, bir çeşit memurluğa hazırlık işlevi yüklenecek bir ortaöğretime talep doğmuştur. Ortaöğretimin sistemini yaratan ikinci etken, daha önceki dönemde kurulan yüksekokulların içinde, tüm eğitim sürecini kapsamanın sorunlar yaratmasıdır. Bu da, ortaöğretim düzeyinin ayrıca örgütlenmesi için baskı doğurmaktadır. Tanzimat'ın ilk yıllarında olmasa da son yıllarına doğru, kapitalistleşme süreci içinde şu ya da bu şekilde yer alan Müslüman ticaret kesiminin de eğitim gereksinmesi için bu düzeydeki eğitim yeterlidir.

Bu dönemde açılan ortaöğretim kurumları arasında rüştiyeler (1838), Mekteb-i Ulûm-ı Edebiye (1839), Mekteb-i Maarif-i Adliye (1838), askerî idadiler (1846), mülkiye rüştiyeleri

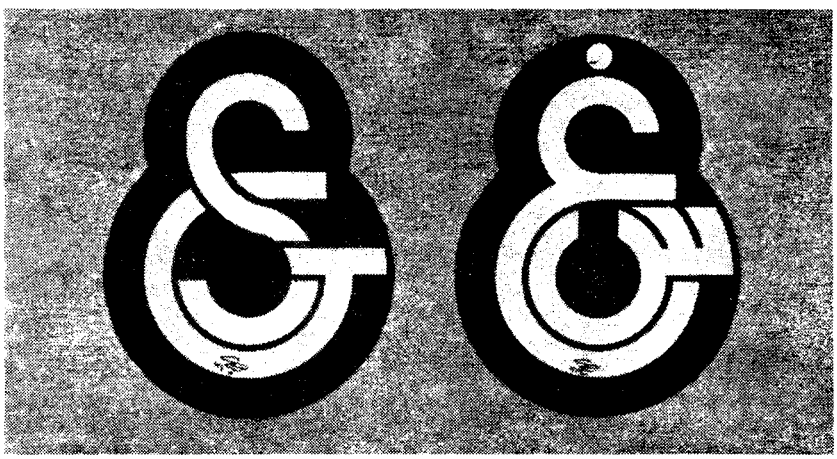


(1847), Darü'l-maarif (1849) sayılabilir. Meclis-i Umur-ı Nafıânın 1838'de hazırladığı "Umur-ı maarife müteallik işler hakkında"ki lâyihaya göre, kurulan bu okullar bir rüştiyeler sistemi oluşturuyordu.

"Rüştiye mekteplerinde talebeler sıraya oturuyorlar, dersler sıbyan mekteplerinde (geleneksel okul) olduğu gibi her çocuğa teker teker değil, sınıf talebesi kısım kısım ayrılarak, her kısma birden ders gösteriliyordu." Böylece küçük grup eğitim tekniğinden büyük grubun eğitim tekniğine geçiş, yükseköğretim düzeyinin de altına inmiş oluyordu.

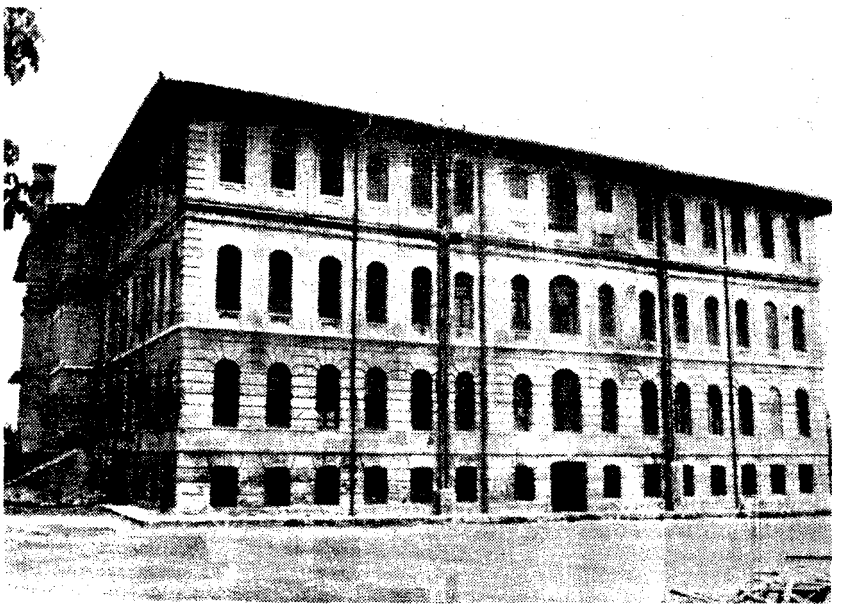
Tanzimat, daha önceki döneme göre, Batının kültürünü ve bilgisini almaya daha açıktır. Daha çok sayıda kişiyi Batı'da okutmak istemektedir. Bunun için Tanzimatçılar, Mehmed Ali Paşa örneğini izleyeceklerdir. Mehmed Ali Paşa, Paris'te, kendi yolladığı öğrencilere dil öğretmek için bir okul açmıştı. Ermenilerin *"Muradyan"* adlı bir okulları vardı. Tanzimatçılar da, 1855'te 60 öğrencisi ile Paris'te Mekteb-i Osmanî'yi açmışlardır. Bu okulda Fransız hocalar ders veriyor, Paris Harbiye İdadisi'nin programı izleniyordu. Bu okul, Mekteb-i Sultanî'nin 1867'de İstanbul'da açılmasından sonra önemini yitirecek ve 1874'te kapatılacaktır.

Tanzimat fermanında eğitimle ilgili hükümler bulunmamasına karşın Islahat fermanında eğitime yer verilmiştir. Fermanda, Osmanlı toplumunda tüm milletlerin okul açma hakkı tanınmakta ve Devlet-i Aliyye'nin mekâtib-i askeriye ve mülkiyesi tüm Osmanlı tebaasına (gayrimüslimlere) açılmaktadır. Buna karşılık imparatorluk içindeki eğitimin zât-ı şâhâne tarafından seçilecek bir karma "Meclis-i Maarif"in denetimi altında olması koşulu getiriliyordu.



"GEÇ KALMIŞ BİR TANZİMAT OKULU": 1 Eylül 1868'de açılan Galatasaray Sultanisi Tanzimat döneminin dış ilişkilerini ve daha da önemlisi ideolojik yapısını göstermesi açısından önemli bir girişimdir. Lisenin kurulması Islahat Fermanı'nın yayınladığı günlere kadar uzanır. 1867'de Fransa Babıâli'ye Islahat Ferman'ından özellikle eğitim alanında hiçbir şeyin yapılmadığına ilişkin bir muhtıra verdikten sonra Âli ve Fuad paşalar Fransa'nın İstanbul Büyükelçisi M.Bourrée ile birlikte Fransızca öğretim yapan bir okulun açılmasına karar verirler. Bu okulda tüm Osmanlı tebaası öğrenim görebilecekti. Amaç "Osmanlılık" ideolojisini ulaslararası bir eşitlik içinde yeniden üretmek, yaygınlaştırmaktı. Ancak öğrenimdeki tüm çağdaş girişimlere rağmen, amaçlanan ideolojik sonuca varılamadı. 1918'de Galatasaray Mekteb-i Sultanisi ve okulun eski ve yeni yazıyla yapılmış arması.

Islahat fermanındaki eğitimin merkezî bir denetim altına alınması isteği 1857'de "Maarif-i Umumiye Nezâreti"nin kuruluşuyla daha güçlü olarak ortaya çıktı. Böylece eğitim işlevi hükümet içinde ilk kez ayrı olarak yer alıyordu. Artık eğitim 16. yy Osmanlı toplumunda olduğu gibi "vakıf" kuruluş-



TELGRAFÇI YETİŞTİREN OKUL: 1873'te "Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye" tarafından kimsesiz çocukları okutmak amacıyla kurulan Darüşşafaka, sivil ve askerî bürokrasinin öğrenimi açısından önemli bir kurum olmuştur. İlk mezunlarını 1879'da veren Darüşşafaka'yı bitirenlerin çoğu Telgraf ve Posta Nâzırlığı'nda çalışmış ve okul giderek telgrafçı yetiştiren bir yer haline gelmiştir. Özellikle fizik ve matematik derslerinin ağırlıkta olduğu bu kurumdan yetişenler arasında matematikçi Salih Zeki, şair İsmail Safa ve Ahmet Rasim gibi ünlü kişiler bulunmaktadır.

ların eline bırakılabilecek bir işlev değildir. Devletin önemli ve merkezî işlevlerinden biri olarak görülmeye başlanmıştır. 1861'de bu nezaretin görevlerini belirlemek için gönderilen bir yazıda, rüştiyeler ve üstü tüm okulların karma (müslim ve gayrimüslim) olmasının ve eğitim dilinin Türkçe olması gerekliliğinin üstünde durulması, bu merkezîleşme isteğinin Tanzimat'ın bir Osmanlı milleti yaratma amacının sonucu olduğunu göstermektedir.

1862'de sıbyan mektepleri yerine "usul-i cedide" göre eğitim yapan "iptidaî mektepler" kurulmaya başlayacaktır. 1862'de İstanbul'da bulunan 360 sıbyan mektebinden 12'sinde "usul-i cedid" uygulanmıştır. Bu çaba ile "iptidaî mekteplere" de sıra ve karatahta girmiştir. Selim Sabit Efendi'nin bu girişimi, "sıra üstünde ayak sallayarak Kuran öğrenilmez" diye tepki görecektir. Ama böylece 18. yy sonunda, yükseköğretimden başlayan yeni öğretim yöntemleri, kademe kademe en alt düzeye ulaşmaktadır.

Rüştiye'nin Osmanlı yönetimi için gerekli memurları yetiştirmek açısından yeterli olmamasının anlaşılması, 1860'lı yıllarda daha üst kademe okulların kurulmasını hızlandırdı. 1862'de bu amaçla "Mahrec-i Aklâm" kuruldu. Bunu, ilk açılan sultanîler izledi. Darüşşafaka (1865), Galatasaray (1867) gibi. Orduya ilişkin becerileri veren yüksekokullar Erkân-ı Harb sınıfı (1864), Ameliyat Tatbikat Mektebi ve Askerî Tıbbiye'nin ıslahatı (1869) vb.nin yanı sıra ilk sivil yüksekokullar da kuruluyordu: Mekteb-i Mülkiye (1859) ve Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye (1866). Eğitim sisteminin gelişmeye başlaması öğretmen gereksinmesini artırıyor ve öğretmen okullarının kurulmasını başlatıyordu: Darülmuallimîn (1847), Darülmuallimin-i Sıbyan (1862). Toplumda eğitim gereksinmesi, artık sadece erkekler için görülmüyor, kızların eğitimi de devletin ödevleri arasında görülüyordu. Bu nedenle Ebe Mektebi (1842), kız rüştiyeleri (1858), kız sanayi mektepleri (1870) ve Darülmuallimat (1870) kurulmuştur.

Galatasaray Sultanîsi ve Darüşşafaka

Bu dönemde kurulan iki okul, Galatasaray Sultanîsi ve Darüşşafaka üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmak öğretici olacak. Önce Galatasaray Sultanîsi üzerinde duralım. Galatasaray Sultanîsi, hem dış ilişkilerini hem de Osmanlılık ideolojisini simgelemek bakımından, tam bir "Tanzimat" okuludur. Ama geç kalmış bir Tanzimat okulu olarak nitelemek gerekir.

1866'daki Girit İsyanı Avrupa ülkelerinin yeniden Osmanlı Devleti'nde reform sorununu gündeme getirmelerine neden olmuş, değişik Avrupa ülkeleri Osmanlı İmparatorluğu'na reform projeleri sunmuşlardır. 1867 yılında hükümet bu projeler arasından Fransız projesini kabul etmiştir. Bu tarihten sonra Türk eğitim sisteminde Fransız etkisi artacaktır. Aynı yıl Sultan Abdülaziz'in Fransa'yı ziyaretinden sonra, Fransızca öğretim yapan Fransız liseleri düzeyinde bir okulun açılmasına izin vermesine dayanılarak Galatasaray Sultanîsi açıldı. Okulun yönetimi genellikle Fransız hocaların elinde bulunacaktı. Gerçekte Fransızlar, Galatasaray'ı tek bir okul olarak düşünmüyorlar, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Fransız liseleri sistemin kurulmasının başlangıcı sayıyorlardı. Galatasaray Batıya, özellikle de Fransız etkisine açık olması bakımından, tipik bir Tanzimat kurumuydu.

Tanzimat'ın tek özelliği, Batı'ya açık olması değildir; bir başka önemli özelliği vardır: "Osmanlılık" ideolojisine sahip olması ya da "Osmanlılığı" yeniden yorumlaması. "Osmanlılık" Tanzimat öncesinde "Müslüman"ların hâkimiyetini gösteren bir kavram iken Tanzimat'ta "milletler arası" eşitliği anlatan ve bu eşitlik içinde imparatorluğun bütünlüğünü savunan bir ideoloji içeriği kazandı. İşte Galatasaray, bu ideolojinin mektebidir. Galatasaray'a gelinceye kadar, her "millet" ortaöğretimini kendi çocuklarına açık olarak örgütlüyordu. Galatasaray, tüm Osmanlı tebasına açık olan bir okul olacaktı. Böylece öğrenciler, bu okulda birbiriyle kaynaşacaktı. Bir anlamda buradaki eğitim, Osmanlılık ideolojisini üretecekti. Bu amaçlanmakla beraber, okulun böyle bir ideoloji üretebilmekte başarılı olduğunu söylemek zordur. Bu savın belki de en güçlü tekzibi, Galatasaray'ın mezunlar listesinden gelecektir. Bu listede, Balkan Muharebesinde Bulgar ordusuna kumanda eden Savof'u da görmek olanaklıdır.

Biraz da ikinci örnek Darüşşafaka üzerinde duralım. Darüşşafaka, devletin en üst kademe bürokratlarının kur-

duğu "Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye"-ce gerçekleştirilmiştir.

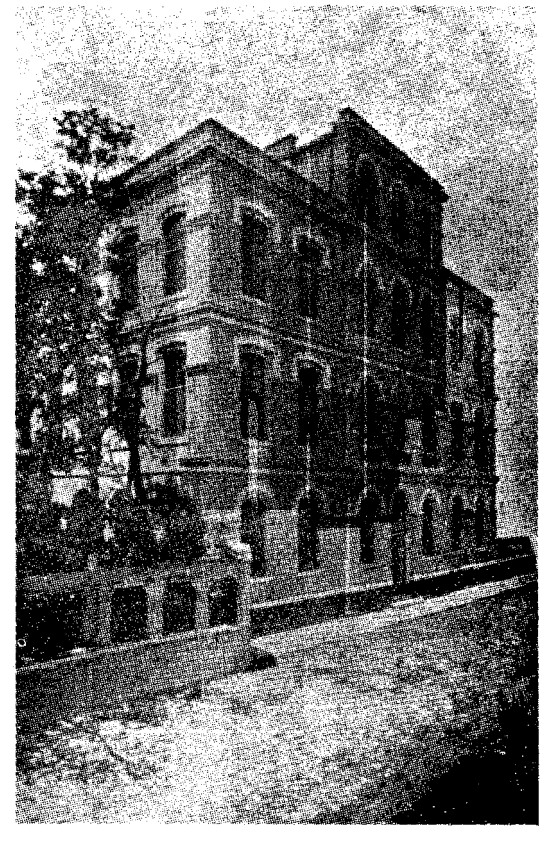
Burada Darüşşafaka üzerinde durulmasının nedeni, Osmanlı İmparatorluğu'nda telgrafçılığın gelişmesinde oynadığı roldür. Telgraf, Türkiye'de ordu dışında, sivil kesim eliyle giren ilk önemli teknolojidir. İngiltere'de 1841'de, Fransa'da 1844'de kullanılmaya başlanmıştır. Kırım Savaşı'nın da etkisiyle, Osmanlı İmparatorluğu'na 1854'te girmiş ve hızla yayılmıştır. Bu teknolojinin hem Türkiye koşullarına uyum sağlaması, hem de bunun gerektirdiği hünerlerin yeniden üretilmesinin örgütlenmesi üzerinde durmakta yarar vardır. İlk haberleşmeler Fransız diliyle yapılıyordu. İlk önemli uyum sorunu, eski harflerin ve yazının bu haberleşme aracına uydurulmasıydı; bunu Mustafa Efendi başardı. Türk muhabere memurlarını yetiştirmek için 1860 yılında Telgraf Mülâzım Mektebi açılmışsa da bu okul sonradan kapanmıştır. 1880'li yıllarda, telgrafçıları en gelişmiş liseler olan Galatasaray ve Darüşşafaka'da yetiştirmek fikri ortaya çıktı. Galatasaray'ın elit kökenli öğrencileri telgraf memuru olmayınca, Darüşşafaka'nın bu işe ayrılması düşünüldü. 1880'de Darüşşafaka'ya elektrik dersi konuldu ve okul 1882'de Telgraf Fen Mektebi haline geldi. Bu nedenle Darüşşafaka içinde matematik ve fizik eğitimi güçlendi. Salih Zeki Bey gibi ünlü matematikçiler Darüşşafaka'dan yetiştiler.

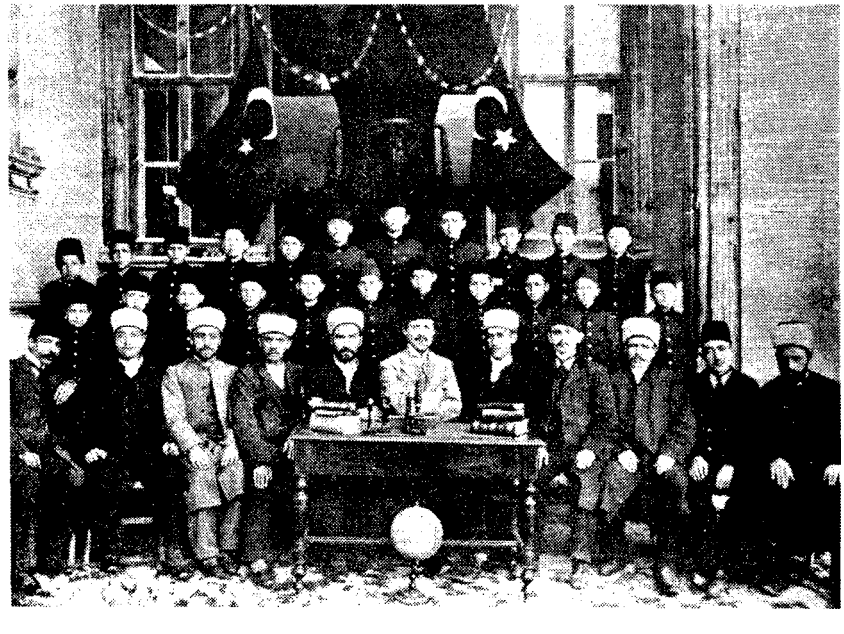
Görüldüğü üzere, gelişen eğitim kuruluşları hep sivil ve askerî bürokrasinin yeniden üretilmesini sağlamaya dönük olmuştur. Toplumun diğer kesimlerine yönelik girişimler genellikle başarılı olmamıştır. 1847'de Ayamama çiftliğinde pamuk üretimini geliştirmek için açılan Amelî Ziraat Mektebi, 1864 yılında Yeşilköy-Yedikule arasındaki fabrikalara hünerli emek yetiştirmek için Dadyan Efendi'ye kurdurulan Mekteb-i Sanayi böyle başarısız girişimlerdir. Midhat Paşa'nın 1860'da Niş'te, 1864'te Rusçuk'ta açtığı ıslahaneleri bu kategori içinde düşünmek doğru olmayabilir. Bu vilâyet ıslahaneleri ancak 1885'ten sonra Sanayi Mektebi adını alacaktır. Bunları hiç olmazsa başlangıçta artizanların yeniden üretiminde loncaların rolünü üstlenen kuruluşlar olarak görmekten çok, yetim ve yoksul çocukları üretici hale getirerek topluma kazandırmayı amaçlayan kuruluşlar olarak düşünmek doğru olur.

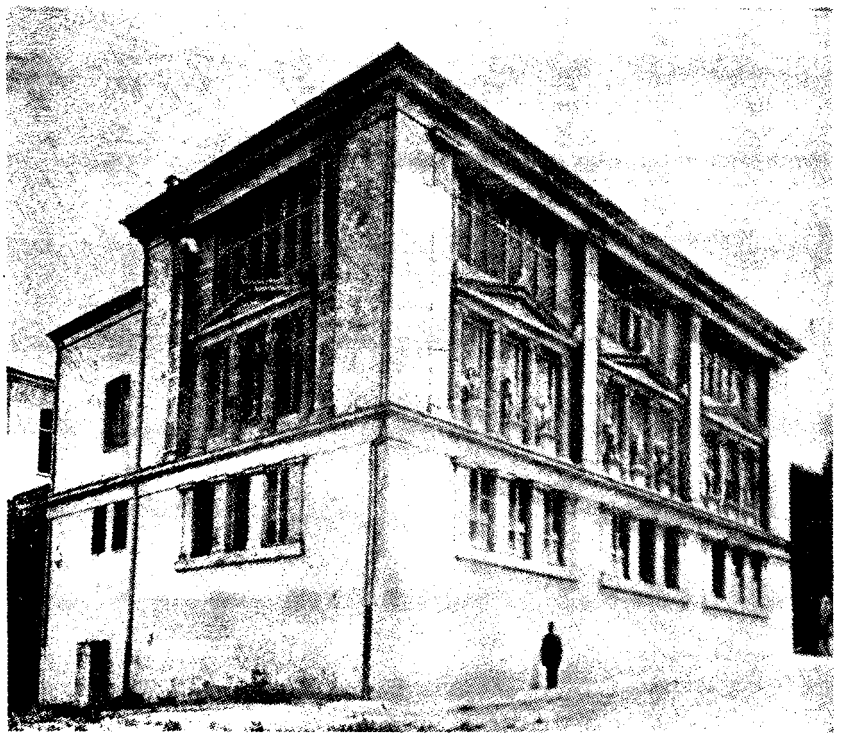
1869 Maarif Nizamnâmesi

1860'lı yılların sonu, eğitim sisteminde parça parça ortaya çıkmış olan gelişmelerin sistemleştirilmesi, denetim altına alınması yılları olmuştur. 1869'da Saffet Paşa'nın Maarif Nâzırlığı zamanında düzenlenen Maarif Nizamnâmesi'yle Osmanlı eğitimini uzun yıllar yönlendirecek bir sistem oluşturuluyordu. Kemal Paşa'nın başkanlığında, Sadullah Paşa, Dadyan Artin Efendi, Reca-

ÖĞRETMEN YETİŞTİRME: Tanzimat'a gelinceye kadar Osmanlı eğitim kurumları içinde medreseler kendi hocalarını yetiştirir, sıbyan mekteplerine de medreselerin ilk basamaklarından yetişen kimseler öğretmenlik yapardı. Rüşdiyelerin artmasıyla birlikte öğretmen yetiştirme amacıyla Darülmuallimin okulları ve daha sonra da ilkokulların ihtiyacı için de "Darülmuallimin-i Sıbyan" adlı kurumlar açıldı. II. Meşrutiyet'ten sonra yeniden düzenlenen bu okullar, daha sonra Cumhuriyet döneminde çıkarılan Tevhid-i Tedrisat yasasıyla kapatılarak, öğrencileri yeni kurulan Yüksek Öğretmen Okulları'na gönderildi. 1849'da ilk Darülmuallimin olarak kullanılan, bir süre Fatih Rüşdiyesi olan ve 1918'de yanan bina ile Bursa'da "Darülmuallimin Tatbikat Mektebi"nde öğretmenler ile son sınıf öğrencileri.







SANAYİ-İ NEFİSE: Bugün Güzel Sanatlar Akademisi diye bilinen bu okul II. Abdülhamid döneminde açılmıştır. Eski Müze Müdürü Osman Hamdi Bey'in kurduğu bu okul halen Arkeoloji Müzesi olan bina ile Çinili Köşk'ün yanında yaptırılan yerde öğrenime başladı. Osman Hamdi Bey'in ölümünden sonra müdürlüğe kardeşi Halil Edhem atandı. Bu arada okul birçok bina değiştirdikten sonra, 1926'da Fındıklı'daki binasına geçti. Üstte okulun kurucusu Osman Hamdi Bey ve öğrenim yapılan ilk bina.

izâde Ekrem Bey, Ebüzziya Tevfik Bey, Mehmet Mansur ve Dragon Tzankoff Efendilerden oluşan Şûra-i Devlet Maarif Dairesi'nce hazırlanan Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi, Fransız eğitim sisteminin etkisi altında düzenlenmişti.

Bu nizamnâme, ilk kez vilayetlerde de bir maarif teşkilâtı kurulmasını öngörüyordu. İstanbul'da "Meclis-i Kebir-i Maarif", idarî ve ilmî olarak ayrıldığı iki dairesiyle maarif idaresinin merkezî yönlendirmesini sağlayacaktı. Vilayetlerde bu merkezin yönlendirilmesini yerel koşullarda uygulayacak maarif müdürü başkanlığında bir Meclis-i Maarif bulunacaktı. Bu nizamnâmede, köylerde ve mahallelerde sıbyan, beş yüz evli kasabalarda rüştiye, bin evli kasabalarda idadî ve vilayet merkezlerinde sultaniye kurulması; bunların üstünde ise "meslek" ve "ihtisas" mektepleriyle Darülfünun'un yer alması öngörülmekteydi.

Osmanlı eğitim tarihinde "Darülfünun" adı ilk kez bu nizamnâmede geçmektedir. 1847'de mülkiye rüşdiyeleri kurulurken hazırlanan lâyihada, sıbyan mektebinden çıkan öğrencilerin iki yıllık rüştiye mektebine, sonra da Darülfünun'a gitmeleri öngörülüyordu. Bunun için büyük bir bina yaptırılmasına karşın, ortaöğretim düzeyinde görülebilecek bu Darülfünun açılmamıştır. Saffet Paşa Nizamnâmesi'nde öngörülen Darülfünun ise yükseköğretim düzeyindedir ve 1870 yılında açılmıştır. Ama toplumsal yapı böyle bir eğitim düzeyi için hazır değildir. Darülfünun'a devam edenlerin yazı yazmaları iyi olmadığı için, yazı hocası da atanmıştır. Bu girişim uzun ömürlü olmayacak, 1871'de -biraz da ilmiyenin baskısıyla- Darülfünun-ı Osmanî kapanacaktır.

Saffet Paşa, 1870'te açtırdığı Darülfünun'un kapanmasından sonra, 1874'te "Darülfünun-ı Sultanî"nin açılmasını örgütledi. Bu Darülfünun, İstanbul yakasında değil Galatasaray'da açılıyor, böylece ilmiyenin baskısından uzak kalabileceği sanılıyordu. Darülfünun-ı Sultanî kurulurken, Avrupa'daki örnekleri gibi beş bölümlü düşünülmüştü: İlâhiyat, Tıp, Turuk u Maabir, Hukuk, Edebiyat bölümlerinden oluşacaktı. Tıp önceden açıldığı, ilâhiyatın ise medresenin alanına girdiği kabul edildiğinden, yeni kuruluş içinde geriye kalan üç bölüm yer aldı. Ama bu kuruluş da çok uzun ömürlü olmayacak, 1880'lerde kapanacaktır.

Tanzimat, bu nitelikleriyle, yeni eğitim sistemi için atılımlar yapılan, ama bu atılımların yeterli düzeyde yaygınlaştırılmadığı bir dönem olmuştur. Yaygınlaştırılmanın başarılamamasında, eğitimin alt yapısının kurulmamış olması kadar, Müslüman kesim içinde bu eğitime destek sağlayacak sınıfsal yapı dönüşümlerinin yeterli derinliğe ulaşamaması da etken olmuştur. Hem eğitim altyapısındaki güçlenme, hem de Müslüman milletler içinde modern eğitimi destekleyecek sınıfların belirmesi, ancak I. Meşrutiyet sonrasında gerçekleşecektir.

II. Abdülhamid Döneminde Eğitim Sistemindeki Gelişmeler

Bu dönemdeki gelişmeler, bir sistem değişikliğinden çok, uygulamaya geçirilememiş olan 1869 Nizamnamesinin uygulanmaya geçilmesi olmuştur deni-

lebilir. Ama bu uygulamada İmparatorluk içindeki toplumsal gelişmenin eğitim sistemine yansımasını gösteren ilginç ipuçları vardır. Bunları sırasıyla görelim:

Bunlardan *birincisi,* Müslüman kesimde daha çok rüştiyeler düzeyinde bir özel okul furyasının başlamasıdır. Özel okullar Müslüman kesimin, özellikle seçkinlerin oturduğu yörelerde, yirmiotuz odalı konaklar kiralanarak kurulmaya başlanmıştır. Şemsü'l-maarif, Nümune-i Terakkî, Rehber-i Marifet, Darü't-talim, Darü't-tedris vb. isimler alan bu okullarda, genellikle memurlar ya da subaylar ders veriyordu. Okulların herbirinin kendine özgü bir niteliği vardı. Kimisi Fransızcaya, kimisi fen ve riyaziyeye ya da Arapçaya verdiği önemle tanınıyordu: Örneğin Mimar Kemalettin Bey, ünlü matematikçi Mehmet Nadir Bey'in okulu olan Nümune-i Terakkî'den yetişmiştir. Özel okulların sayısındaki bu artış, devletin eğitim konusunda öncülük yapamadığını göstermektedir. Toplumda değişmeye başlayan sınıfsal yapının yeniden üretilmesinde kalite açısından ortaya çıkan istemleri karşılamakta devletin girişimleri yetersiz kalmaktadır.

Uygulamanın *ikinci* ilginç özelliği, Tanzimat döneminde daha çok merkezde kalan eğitim gelişmelerinin tüm imparatorluğa yaygınlaştırılmasıdır. Rüştiyeler, idadîler ve sultanîlerden meydana gelen ilk ve ortaöğretim kurumları, tüm imparatorluğu kaplar hale gelmiştir. Bu okulların yaygınlaştırılması, beraberinde bunlara hoca sağlayacak öğretmen okullarının yaygınlaştırılmasını da getirmiştir. Böyle bir sistemin yaygınlaştırılabilmesi, bir finansman sorunudur. Finansman, 1884'te yeni vergiler konularak sağlanmıştır.

II. Abdülhamid döneminde eğitim sisteminin neden yaygınlaştırıldığı ve bu yaygınlaştırmanın ne gibi sorunlar çıkardığı üzerinde biraz durmakta yarar vardır. Bu dönemde eğitim sisteminin yaygınlaştırılması, bir yandan istemin varlığıyla açıklanabilir. Bürokrasisi yaygınlaşmaya devam eden devlet, yerel bürokrasisini yetiştirmek durumundadır. Burada Düyun-u Umumiye'nin örgütlenmesinin yarattığı bürokratik kesim talebini de unutmamak gerekir. Ayrıca, kısmen de olsa, gelişen Türk ticaret sermayesinin -özel okulların kurulmasında da görülen- eğitim talebi vardır. İsteme dayanan bu açıklama, yeterli olmayabilir. Bu dönemde, eğitim sisteminin yaygınlaştırılması çabasında, Müslüman olmayan milletlerin eğitim sistemlerinin yaygınlaştırılması ve çoğalması ile yarışma ya da bir çeşit savunma güdüsü de vardır denilebilir.

Eğitim sisteminde bu yaygınlaşmanın ve İstanbul dışındaki küçük bürokrat ve ticaret burjuvazisinin eğitilmesinin, İttihat ve Terakki hareketinin hızlanmasında önemli katkıları olacaktır. II. Abdülhamid yönetimi, eğitim sistemini yaygınlaştırarak karşıtını da geliştirmiştir.

Bu dönemde de, duyulan gereksinmelere göre, meslek okulları ve yüksekokullar açılmaya devam etmektedir. Bu konudaki çeşitlenme artmıştır. Mekteb-i Fünun-i Maliye (1878), Hukuk Mektebi (1878), Sanayi-i Nefîse Mektebi (1879), Ticaret Mektebi (1882), eği-

DEVLETİN EĞİTİMİ DIŞINDA: *II. Abdülhamid döneminde yapılan bazı değişiklikler eğitim sisteminde rüşdiyeler düzeyinde özel okul açılmasına olanak tanıdı. Buna dayanarak, her biri kendine özgü niteliklere sahip birçok özel okul kuruldu. Bunlardan bir bölümü dil öğrenimine ağırlık veriyor, bazıları da fen dalında özel öğretim uygulayarak öne çıkmaya çalışıyordu. Bu dönemde açılan özel okullar arasında Hacı İbrahim Efendi'nin Türklere Arapça öğretmek amacıyla kurduğu Darüttalim ve Mehmet Nadir Bey'in açtığı, genellikle zengin ailelerin çocuklarını okuttuğu Numune-i Terakki, Beşiktaş civarında saraya yakın kurulan ve saray çevresinin rağbet ettiği Mekteb-i Hamidî sayılabilir. Resimde 1905'te Kadıköy'de Darülirfan adlı özel okulun bir diploma töreni.*

KADINLARIN EĞİTİMİ: *1869'da yürürlüğe giren "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi" kız çocuklara ilköğretim zorunluluğunu getirdi. Bundan önce 1859'da Cağaloğlu'ndaki Cevri Kalfa Okulu kız rüşdiyesi haline sokulmuş, ardından kız rüşdiyelerinin açılmasına başlanmıştı. Bu, o güne kadar eğitim de dahil toplumsal yaşamın dışında tutulan kadınlar için önemli bir adımdı. 1870'te Darülmuallimat'ın kurulması ve bir süre sonra kız sanayi mekteplerinin açılması Osmanlı Devleti'nde kadının konumunu oldukça değiştirecek adımlar oldu. 1914'te İstanbul Darülfünunu'na bağlı İnas Darülfünunu kadınların yükseköğrenime katılmalarını sağladı. Resimde Bursa Pazarköy'de İnas İptidai Mektebi öğrencileri.*

tim tekniği öğreten Darü'l-ameliyat (1881), Hendese-i Mülkiye (Mühendis Mektebi) (1883), Mülkiye Baytar Mektebi (1887), Nümune Bağı ve Aşı Ameliyat Mektebi (1887), Polis Dershanesi (1889) sayılabilir.

Bunlar arasında Hukuk Mektebi'nin bulunması, Osmanlılarda sınıfsal yapının yeniden üretilmesindeki değişmeleri göstermesi bakımından üzerinde durulacak *üçüncü* olgudur. Klasik Osmanlı sisteminde yargı işlevi, ilmiye sınıfınındı ve bunların yeniden üretimi medrese sistemi içinde gerçekleştiriliyordu. Hukuk Mektebi, ilmiyenin yargı işlevlerinin daraldığını ve yargı işlevinin bürokratikleştiğini, yeniden üretim mekanizmasının ayrı olarak kurulduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle, Osmanlı toplumunda ilmiyenin kaybeden sınıflar arasında bulunuşunun en belirgin simgelerinden biri olmaktadır.

Üzerinde durulması gereken *dördüncü* olgu, mülkiye mühendisi ya da sivil mühendis yetiştirme çabalarıdır. Önemli kısmı yabancı sermaye eliyle de yapılsa, devletin demiryolu, yol, sulama vb. altyapıları geliştirme eğilimi vardır. Bağdat Demiryolu, Hicaz Demiryolu gibi önemli projeler uygulanmaktadır. İşte, devlet, bu yeni işlevleriyle ilgili teknik personeli yetiştirmek durumundadır. Devletin işlevlerindeki bu gelişme, eğitim sisteminde Hendese-i Mülkiye'nin kurulmasıyla sonuçlanacaktır.

1890'lı yıllardan sonra, meslek okulları ve yüksekokullar da İstanbul dışında yaygınlaştırılmaya başlanmıştır. Alman sisteminin etkisiyle, her ordu merkezinde bir Harbiye kurulmuştur. Harbiye'nin kurulduğu kentler Şam, Bağdat, Erzincan, Edirne ve Maraş'tır. Şam'da Tıbbiye açılmıştır. Selânik, Konya ve Bağdat'ta Hukuk Mektebi kurulmuştur. 1907'de Selânik'te Polis Mektebi açılmıştır.

İmparatorluk içinde eğitimin yaygınlaştırılması ve çeşitlendirilmesi, bir üst eğitim kuruluşuna hissedilen gereksinmeyi artırmıştır. Ayrıca Avrupa'da gelişen "Genç-Türk" hareketlerinden çekinildiğinden, Avrupa'ya yükseköğretime öğrenci gönderilmemeye başlanmıştır. Bu, ülke içinde üniversite kurulmasını tekrar gündeme getirmiş ve 1900'de Darülfünun-ı Şâhâne, Sadrazam Sait Paşa'nın telkinleriyle kurulabilmiştir.

Sait Paşa'nın önerisinde, o zamanın Avrupa üniversiteleri gibi beş fakülteli bir üniversite söz konusudur. Sait Paşa'nın sözleriyle *"Her Darü'l-ulûm, beş Darü'l-İcaze'den terekküp eder. Bunlar İlm-i hukuk, Ulûm-ı Tabiiye ve Riyaziye, Ulûm-ı Tıbbiye, Ulum-ı Hikemiye ve Edebiye, Ulum-ı İlâhiye Darü'l-icazeleridir."*

Darülfünun-ı Şâhane, a) Ulûm-ı Âlive-i Diniye, b) Edebiyat, c) Ulûm-ı Riyaziye ve Tabiîye Bölümlerinden oluşuyordu. Hukuk ve Tıp fakülteleri daha önce açıldığı için, Darülfünun'a katılamamıştı. Bu okul geniş kitleye açılmamış, her yıl alınan öğrenci sayısı 85 düzeyinde kalmıştır. Hattâ Darülfünun, ayrı bir binaya gerek görülmeyerek, Cağaloğlu'ndaki Mülkiye Mektebi binası içinde açılmış ve yönetimi de bu okulun müdürüne bırakılmıştı. Darülfünun, diğer yüksekokullardan -örneğin Mühendis Mektebinden- farklı olarak paralıydı. Bu, üzerinde durulması gereken ilginç bir tutum farklılığıdır. Doğrudan doğruya devletin ihtiyacını karşılamak için öğrenci yetiştiren yüksekokullar desteklenirken uygulama açısından işlevi belirsiz görülen üniversite, böyle bir destek görmemiştir. Çok destek görmeyen, kuşku duyulduğu için de eğitimi sıkı bir denetim altında tutulan Darülfünun, önemli bir gelişme gösteremeyecektir. Darülfünun'un gelişmesi için 1908 Devrimini beklemek gerekecektir.

II. Meşrutiyet Dönemindeki Gelişmeler

1908 Devrimi'nin getirdiği canlı siyasal yaşantı içinde eğitim sorunları da

önemli bir yer tutmuştur. Eğitime ilişkin strateji sorunları ve eğitim felsefesi, siyasal gündemde ön planda tartışılan konular olmuştur. Örneğin Emrullah Efendi'nin "Tûbâ Ağacı Nazariyesi", Sâtı Bey'le Ziya Gökalp arasında çocuğun bir birey olarak mı, yoksa toplumun bir ögesi olarak mı eğitilmesi gerektiği konusundaki tartışmalar, siyasî gündem içinde her zaman ilgi toplamıştır. Maarif Nâzırı Emrullah Efendi *"Maarif, tûbâ ağacına benzer"* sözüyle "ıslahat ve teşkilât"a ilköğretimden değil, yükseköğretimden başlamak gerektiğini söylüyordu. Ama uygulamada, tüm eğitim alanında değişiklikler getirdi. İlköğretim parasız ve zorunlu hale getiriliyor, ilköğretim için özel vergi konuluyor, vilâyetlerde kurulan özel idarelere bu konuda önemli sorumluluklar veriliyordu. "Tevhid-i tedrisat" (öğretimin birleştirilmesi) yolunda bazı adımlar atılıyor, eğitimin ulusallaştırılmasına çalışılıyordu. Ayrıca kullanılan Arap harflerinde değişiklik yapılarak daha kolay öğrenilen bir alfabe elde edilmeye çalışılıyordu. Ulusçuluk akımının gelişmesi ve kadınların eğitiminin yaygınlaştırılması, İttihat ve Terakki döneminin önem verilen konuları arasındadır. Kısa bir değerlendirilme yapılırsa, bu dönemi Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen eğitim atılımına ilişkin düşüncelerin geliştiği ve denendiği bir hazırlık evresi olarak niteleyebiliriz.

1908 sonrasında İttihat ve Terakki ile birlikte gelen siyasal ve ideolojik tutumlar, yükseköğretime hemen yansımıştır. 1909 yılında Hendese-i Mülkiye askerî yönetimden ayrılarak Nafia Nezâreti'ne bağlı Mühendis Mekteb-i Âlîsi haline geldi. İlk "talebe cemiyeti" bu okulda kuruldu. II. Meşrutiyet'in ulusal burjuva yetiştirme eğilimleri, Mühendis Mekteb-i Âlîsi'ndeki öğrencilerin yönelimlerine de yansımaya başlamıştır. Önceleri Nafıa Nezâreti'nde görev almak için yetiştirilen öğrencilere yeni müdür Refik Bey, "şahsî teşebbüs" fikrini aşılamaktadır.

İttihat ve Terakki döneminde, tüm yükseköğretim müesseselerinde benzer gelişmeler oldu. Bu değişmelerden en çok etkilenen de, Darülfünun oluyordu. II. Abdülhamid döneminde ikinci plana itilen Darülfünun ön plana çıktı. Darülfünun-ı Şâhane, Darülfünun-ı Osmanî oldu, Program gelişti, o zamana kadar II. Abdülhamid'in kaygıları dolayısıyla programa alınmayan tarih, edebiyat ve felsefe dersleri kondu. Öğrencilerden ücret almaktan vazgeçildi. Kayıttaki sınırlamalar kalktı. 1912 yılında Emrullah Efendi bir nizamname ile Darülfünun'u yeniden düzenledi. Bu düzenlemede üniversite, Ulûm-i Şer'îyye, Hukuk, Fünun, Ulûm-i Tıbbiye, Ulûm-i Edebiyye adları verilen beş şubeye ayrıldı. Eczacı Mektebi'yle 1909'da kurulan Dişçilik Mektebi Ulûm-i Tıbbiye Şubesi'ne, vilayetlerdeki Tıbbiyelerle Hukuk Mektepleri de Darülfünun'a bağlanmıştı.

Darülfünun'da esas canlanma Balkan Savaşı (1912-13) sonrasında, Türkçülük ideolojisinin benimsenmesinden sonra görüldü. I. Dünya Savaşı içinde, 1915'te bir reform yapıldı. 19 Alman ve 1 Macar profesör çağrıldı. Alman profesörler von Humboldt geleneğine göre üniversiteyi araştırmaya yöneltmeye çalıştılar. Aynı yıl kızlara da yükseköğretim olanağı sağlamak için İnas Darülfununu kuruldu. Ayrıca Medresetü'l-mütehassısîn'in kurulmasıyla Ulûm-i Şer'iyye üniversiteden ayrıldı. Savaş koşulları içinde Darülfünun yeterince gelişemeyince 1919 yılında Darülfünun'un yeniden düzenlenmesi gündeme geldi aynı yıl üniversiteye "ilmî muhtariyet" tanındı.

Darülfünun'daki bu gelişmelerin yanı sıra, yüksekokullarla meslek okullarının açılması ve çeşitlenmesi de süregelmiştir. Gece Dersleri Mektepleri (1908), Rüsûmat Memurları Mektebi (1909), Polis Memurları Mektebi (1909), Dişçi Mektebi (1909), Muzika Mektebi (1910), Maliye Memurları Mektebi (1910), Kondüktör Mektebi (1911), Belediye Memurları Mektebi

ŞAM TIBBIYESİ: *Osmanlı Devleti sınırları içinde Suriye ve Beyrut'ta açılmış olan yabancı okullara karşı vilâyet merkezlerinde birer Tıp Mektebi açılması yolundaki girişim yükseköğrenimin yaygınlaşması açısından önemlidir. 1902'de Şam'da açılan bu okul, 1914'te savaş nedeniyle Beyrut'a nakledilmiş ve öğretim faaliyetini 1918'e kadar sürdürmüştür. Resimde Şam Mekteb-i Tıbbıyesi'nin öğretim üyeleri ve eczacılık son sınıf öğrencileri. Ön sırada soldan dördüncü Mekteb Müdürü Dr. Arifi Paşa.*

(1911), Kadastro Memurları Mektebi (1911), Evkaf Memurları Mektebi (1911), Darülbedayi (1914), Terbiye-i Bedeniye Müslim Mektebi (1914), Tabib Müşavirliği Mektebi (1915), Şimendifer Memurları Mektebi (1915), Darü'l-elhan (1916) bu çeşitlenmenin örnekleridir. Bu açılan okulların çoğunluğunun orta kademe bürokrasiyi yeniden üretmeye dönük olduğu görülmektedir.

Yeni eğitim sisteminin oluşmasında, Tanzimat'tan İttihat ve Terakki'ye kadar uzanan dönemde izlenen çizgi, "medrese"ye dokunmadan çağdaş eğitim kurumlarının kurulması olmuştur. "Medrese"de bir reform yapılması, ya da yeni koşullara uygun yeni medreseler kurulması, hiçbir zaman gündeme gelmemişti. İttihat ve Terakki'nin ulusçuluk, çağdaşlık ve İslâmlığı uzlaştıran bir ideolojik çerçeve öngörmesi, "medrese"ye karşı tutumlarda da değişme getirmiştir. Medrese ıslahatına 1909'da başlanmış, medreselere yeniden doğa bilimleri ve aklî bilimler sokulmuştur. Medreselerde ilk defa Arapçanın yanı sıra Türkçe ve Farsça okutulmaya başlanmıştır. Din adamlarından siyasî propagandada yararlanmak amacıyla yeni medreseler açılmıştır. Medresetü'l-Vâizîn (1913), Medresetü'l-eimme ve'l-huteba (1913), Medresetü'l-mütehassi-

TABLO 3

1898'de Osmanlı Devleti'ndeki Ortaöğretim Kurumları

	İDADİ		RÜŞDİYE		GAYRİMÜSLİM İlk-Orta		ECNEBİ İlk-Orta	
VİLAYET	Okul	Öğrenci	Okul	Öğrenci	Okul	Öğrenci	Okul	Öğrenci
EDİRNE	7	947	22	1442	50	4053	2	159
ERZURUM	2	420	12	1149	4	453	—	—
İŞKODRA	—	—	5	344	—	—	—	—
ADANA	1	213	11	855	9	1393	6	427
ANKARA	4	378	16	736	21	4510	—	—
AYDIN	5	695	44	2212	90	10876	15	3719
BİTLİS	—	—	6	258	7	855	—	—
BASRA	—	—	4	280	1	150	—	—
BAĞDAT	2	337	8	901	5	612	2	1109
BEYRUT	5	529	12	533	8	832	21	1617
CEZAİR-İ BAHR-İ SEFİD	2	210	5	130	44	6570	2	72
HALEB	1	121	17	1284	34	1572	9	627
HUDAVENDİGÂR	5	828	35	2194	34	5489	6	655
DİYARBEKİR	1	51	11	748	6	640	1	65
SELÂNİK	3	349	15	1178	51	7090	7	902
SURİYE	3	477	5	908	5	260	13	Bilinmiyor
SİVAS	2	205	22	1746	—	—	—	—
TRABZON	2	305	22	1542	31	1331	2	137
KASTAMONU	3	303	23	1536	10	595	—	—
KOSOVA	1	121	24	1545	12	2439	—	—
KONYA	1	106	29	1784	43	5558	—	—
MAMURETÜLAZİZ	1	53	17	892	20	894	5	260
MANASTIR	2	163	17	1277	57	5065	1	30
MUSUL	1	303	6	264	1	30	1	45
VAN	—	—	9	157	7	776	3	211
YANYA	1	134	11	385	79	4628	—	—
İZMİT SANCAĞI	1	115	7	396	17	4270	2	211
BİNGAZİ SANCAĞI	—	—	1	—	—	—	—	—
ÇATALCA SANCAĞI	1	101	1	33	7	1030	—	—
ZOR SANCAĞI	—	—	1	110	—	—	—	—
KUDÜS SANCAĞI	1	81	3	164	7	554	—	—
KAL'A-İ SULTANİYE SANCAĞI	1	126	4	147	7	730	—	—
TOPLAM	**60**	**7671**	**425**	**27130**	**667**	**73255**	**98**	**10246**

Kaynak: 1898 Maarif Salnâmesi, Birinci Sene

sîn, Hattat Mektebi (1915), Darü'l-hikmeti'l-İslâmiye (1918) bu girişimlerin bir sonucudur.

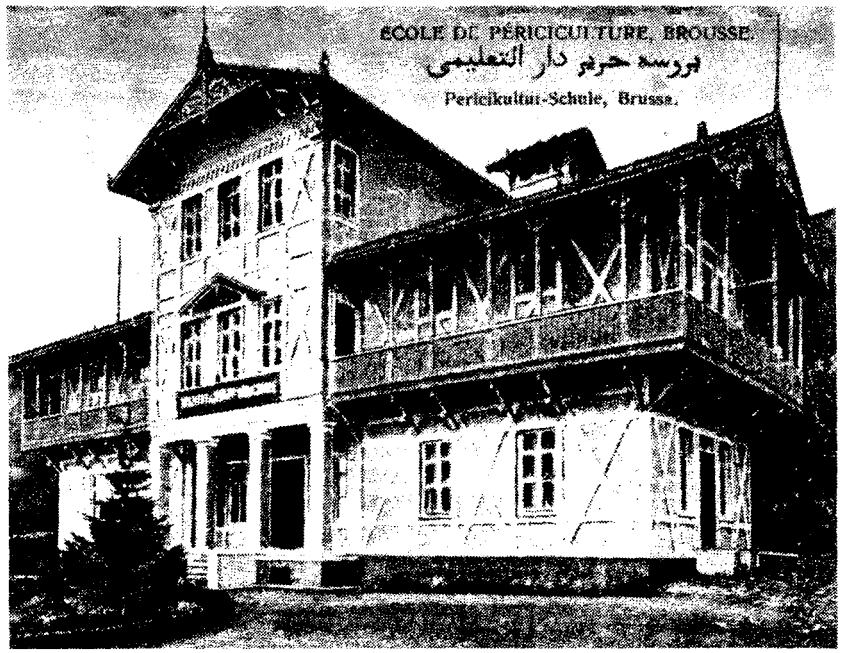
Böylece çağdaşlaşan eğitim sistemi, geleneksel "medrese" üstündę dönüştürücü etkiler göstermeye başlıyordu. Gerçekte, 19. yy içindeki büyük dönüşümde kaybeden ilmiye sınıfının işlevleri, toplumun yeni güç dengesine göre yeniden tanımlanıyor, toplumdaki yeri ve işlevleri eskisine göre daha değişik olacak bu sınıfın yeniden üretim mekanizması kurulmaya çalışılıyordu.

Bu yazıda eğitim sisteminin dönüşümü Osmanlı toplumundaki değişik millletlerin yapısındaki dönüşüm açısından incelenmiştir. Başka bir deyişle, iç dinamik ön plana alınmıştır. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yy'ı bir yarı sömürge oluşun tarihidir. Kuşkusuz emperyalist denetim de kendini yeniden üretmenin koşullarını arayacaktır. Bunun aracı da kurulan yabancı okullar ağı olacaktır. Bu yazıyı bitirmeden buna da kısaca değinmekte yarar var.

Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni siyasal etki alanları oluşturmak ya da varolan etki alanlarını korumak isteyen "Büyük Güçler", İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde kültürel kurumlar ve okullar kurmaya giriştiler. Böylece bir yandan kendi etkinliklerini yaymayı kolaylaştıran bir kültürel çevre oluşturmayı amaçlıyorlar, öte yandan bu süreç içinde kendi etkilerinin yayılmasında aracı olacak kişileri yetiştiriyorlardı.

Bu okullarda kültürel etkilenme iki boyutluydu. Birinci boyut, her yabancı gücün kendi dilini yaymasıydı. Bu, aracı grupları oluşturmak için gerekliydi. İkinci boyut dinseldi. Bu okullar ve kültürel kurumlar, genellikle misyonerlerin eliyle yaygınlaştırıldığı için, dinî boyut da çok önem kazanıyordu. Batı'nın büyük güçlerinin ülkelerinde eğitim laikleşirken, bunların Osmanlı İmparatorluğu'nda açtıkları okullarda laikliğe karşı bir hava söz konusuydu. Batı bilgisi, Osmanlı İmparatorluğu'na bu okulların dinî süzgecinden geçtikten sonra sokulmak isteniyordu.

19. yy içinde Osmanlı sisteminde eğitimin iç ve dış dinamiklerle gelişen dönüşümü, doğal sonuçlarına Cumhuriyet'in çözümleyeceği çelişkilerden sonra ulaşacaktır. □



GELİŞMENİN GETİRDİKLERİ: *Osmanlı Devleti'nde ticaretin gelişmesi ve değişik sanayi dallarında görülen ilerleme bu değişimin yaratmış olduğu toplumsal örgütlenme için uzman kişilere olan talebi de artırdı. Değişik yörelerde açılan meslek okulları da, bu ihtiyaca cevap vermek için kuruldu. Mülkiye Baytar Mektebi, Rüsûmat Memurları Mektebi, Şimendifer Memurları Mektebi ve çeşitli Ziraat Mektebleri gibi okullar bu amaca yönelikti. Bu arada Düyun-u Umumiye yönetiminin yaratmış olduğu bürokrat talebi de küçümsenmeyecek kadar fazlaydı. Yine Düyun-u Umumiye çok özel olarak bu tür okullardan biri olan Harir Darüttalimi'nin açılmasına önayak olmuştur. Bunun nedeni de devletin gelirleri arasında olan ipek ve koza vergisinin Düyun-u Umumiye alacaklarına tahsis edilmesi ve dolayısıyla bu vergide ortaya çıkan artıştı. Resimde Bursa Harir Darüttalimi yani İpekçilik Mektebi.*

KAYNAKÇA

□ AKKUTAY Ülker, *Enderûn Mektebi*, Ankara, 1984
□ AYAS Nevzat, *Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitimi*, Ankara, 1948
□ [AYNÎ] Mehmet Ali, *Darülfünun Tarihi*, İstanbul, 1927
□ ERGİN Osman Nuri, *Türkiye Maarif Tarihi*, 5 cilt, İstanbul, 1939-1943
□ [KANSU] Nafi Atuf, *Türkiye Maarif Tarihi*, 2 Cilt, İstanbul, 1930-1932
□ KODAMAN Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, İstanbul, 1980.
□ TEKELİ İlhan, *Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim Tarihi Üzerine Konuşmalar*, Ankara, 1980
□ ULUÇAY Çağatay-Kartekin Enver, *Yüksek Mühendis Okulu*, İstanbul, 1958
□ UNAT Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış*, Ankara, 1964
□ UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara, 1935

Darülfünun

EMRE DÖLEN

Tanzimatın ardından 1845'te toplanan Meclis-i Maarif-i Muvakkat (Geçici Maarif Meclisi) İstanbul'da "münasip bir mahalde bir Darülfünun inşası"na 21 Temmuz 1845'te karar verir. Aynı yıl Ayasofya dolayında mimar Fossati'ye üç katlı ve yüzden fazla odası bulunan bir darülfünun binası yaptırılmaya başlanır. Darülfünun yatılı olacaktır. Açılacak darülfününa öğretim üyesi yetiştirmek üzere 1857'de Paris'e öğrenci gönderilmiş ve gerekli kitapların hazırlanması görevi de 1851'de kurulan Encümen-i Dâniş'e verilmiştir. Aradan 18 yıl geçtikten sonra hemen hemen tamamlanmış bulunan binanın bir bölümünde 12 Ocak 1863 pazartesi günü bazı serbest dersler verilmeye başlanır. Bina içinde Edhem Paşa tarafından bağışlanan çoğu Fransızca ve başka yabancı dillerde olan 4000 kitaptan oluşan bir kitaplık kurulur. Özellikle kimyager Derviş Paşa'nın gayretiyle Avrupa'dan çeşitli fizik, kimya, astronomi aletleri ve mineral örnekleri getirtilir.

İlk ders veya konferans fiziğe ilişkin olarak Derviş Paşa tarafından 300 öğrenci huzurunda verildi. Bunu tarih (Ahmed Vefik Efendi), botanik (Hekim Salih Efendi), coğrafya (Mehmed Cevdet Efendi), astronomi (Müneccimbaşı Osman Saib Efendi) ve matematiğe ilişkin dersler izledi. Bu dersler önce rağbetsizliğe ve ardından eleştirilere neden oldu. Özellikle büyük devlet memurlarının ders vermeleri halk tarafından hoşgörülmedi. Bilinmeyen bir nedenle H. 1281 (1864/1865)'de Çemberlitaş'taki ahşap Nuri Efendi konağına taşınan darülfünun kısa bir süre sonra bütün araç, gereç ve kitaplarıyla birlikte yandı. Böylece, Darülfünun-ı Osmanî adı verilen birinci darülfünun girişimi sona erdi.

İkinci Darülfünun

Darülfünun'un ikinci kez açılması konusundaki girişimler H. 1286 (1869) yılında başlar. 24 Cemaziyel-evvel 1286 (1 Eylül 1869) tarihinde çıkarılan yasa geçerliliğindeki "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi"nin 79-128. maddeleri darülfününa ayrılmıştır. Nizamnamenin 79. maddesine göre "Darülfünun-i Osmanî adında bir medrese-i ilmiye" kurulacak ve 80. maddesine göre de bu okul "Hikmet ve Edebiyat", "Hukuk" ve "Ulûm-i Tabiiye ve Riyaziyat" şubelerinden oluşacaktır. Yalnız gündüzlü öğrenci alınacak, öğrenim süresi normal öğrenciler için üç, hoca olmak isteyenler için dört yıl olacaktır. Ayrıca hoca olacaklar için bir sınavdan geçme ve tez hazırlama koşulları getirilmiştir. Dersler Türkçe olacak, gerekli hocalar bulununcaya kadar Fransızca olarak da verilebilecektir. Bir kitaplık kurulacak, bu kitaplık hoca ve öğrencilere her gün, halka ise belirli gün ve saatlerde açık olacaktır. Nizamnamenin 128. maddesi eski paralar ve antika eserler ile tarih-i tabiiye (doğa tarihi) için birer müze kurulmasını ve bir kimyahane yapılmasını öngörmektedir.

Bu ikinci darülfünun için Çemberlitaş ile Sultan Mahmud türbesi arasında özel olarak bir bina yaptırılmıştır. Öğrencilik için binden fazla başvuru olmuş, bunlardan 450 tanesi seçilmiştir. Ancak, başvuranların büyük bölümü medrese öğrencisi olduğundan ve Ramazan dolayısıyla cerre çıktıklarından öğretime serbest derslerle başlanması uygun görülmüştür. Bu karar doğrultusunda Ramazanın 15. gecesinden başlayarak (19 Aralık 1869) teravih namazından sonra alaturka saat 3-4 arasında halka açık serbest dersler verilmeye başlanır. İlk Ramazan dersini Darülfünun müdürü Hoca Tahsin Efendi "Hararetle hareketin teadül-i kimyeviyesi" konusunda verir.

Öğrencilerin dönmesi üzerine 19 Zilkade 1286 (20 Şubat 1870) pazar günü sadrazam ve nâzırların da hazır bulunduğu bir açılış töreni yapılır. Törende sırasıyla Maarif-i Umumiye Nazırı Saffet Paşa, Meclisi Maarif Reisi Münif Efendi (Paşa) ve Darülfünun Müdürü Tahsin Efendi birer konuşma yaparlar. Bunun ardından Aristokli Efendi Fransızca ve son olarak da Afganlı Cemaleddin Efendi Arapça birer konuşma yaparlar.

Devletin resmî tarihçisi Vak'anüvis Lütfi Efendi Darülfününa "Medrese kıtlığı mı var?" diyerek karşı çıkar ve Ramazan geceleri saçmalıklarla uğraşmanın inançları bozacağını ileri sürer. Hoca Tahsin Efendi yaptığı deneyler nedeniyle dinsizlikle suçlanır. Afganlı Cemaleddin Efendi "Nübüvvet bir san'attır" dediği ileri sürülerek kâfirlikle suçlanır ve katlinin vacip olduğu ileri sürülür. Bütün bu gelişmeler sonucunda Darülfünun H. 1288 (1871) sonlarında kapanmıştır.

Üçüncü Darülfünun Girişimi

İkinci Darülfünun girişiminin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra 1874'te Galatasaray'daki Mekteb-i Sultanî içinde Saffet Paşa'nın gayretiyle Darülfünun-ı Sultanî adıyla üçüncü Darülfünun açıldı. Hukuk, Mühendislik ve Edebiyat bölümlerinden oluşan ve müdürlüğüne Sava Paşa'nın getirildiği bu okulda Türkçe kitap ve öğretmen bulunamadığı gerekçesiyle öğretim Fransızca olarak yapıldı. Yalnız Mekteb-i Sultanî'yi bitirenlerin devam edebildiği bu yüksek okul da 1882'de kapandı.

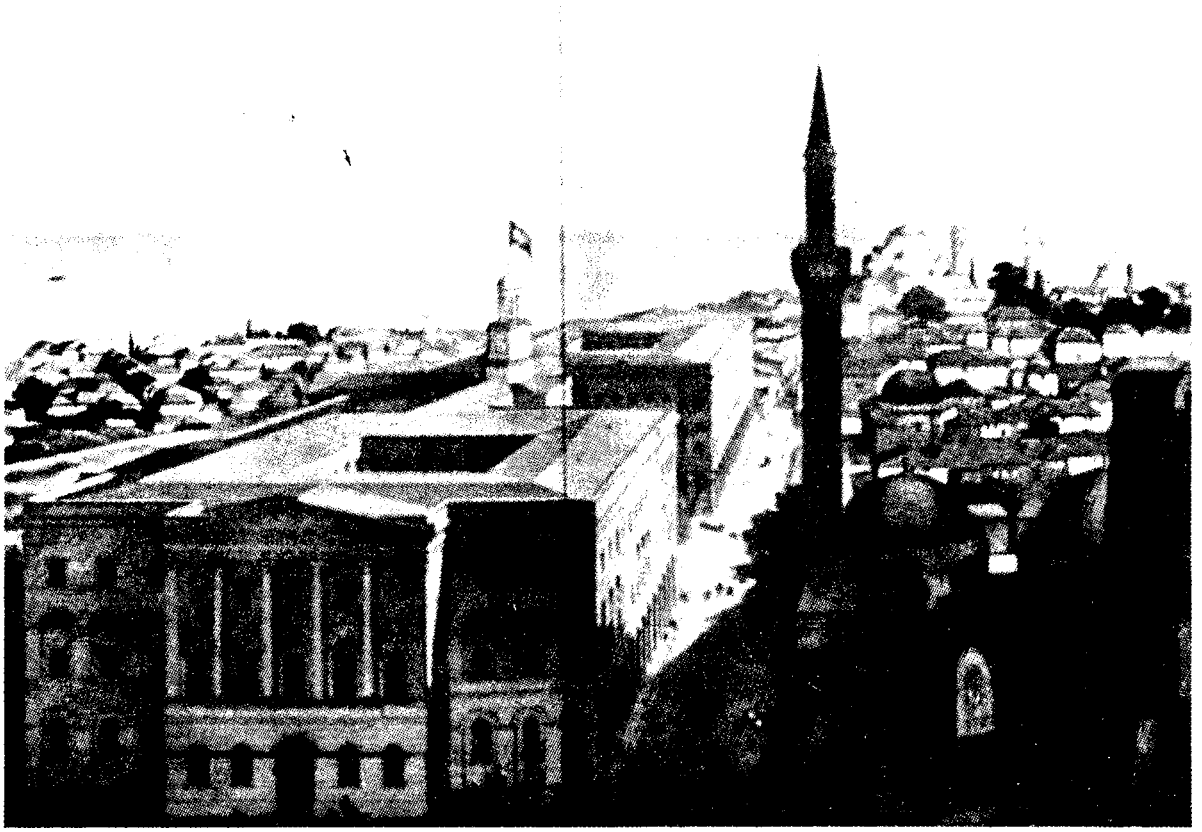
Dördüncü Darülfünun: Darülfünun-ı Şâhane

Bugünkü İstanbul Üniversitesi'nin çekirdeğini oluşturan Darülfünun-ı Şâhâne dördüncü Darülfünun olarak 1900 yılında kurulmuştur. 18 Rebiyülâhır 1318 (15 Ağustos 1900) tarihinde çıkarılan 27 maddelik "Darülfünun Nizamnâmesi"ne göre Darülfünun-ı Şâhâne, 30 öğrenci alınan ve öğretim süresi dört yıl olan Ulûm-ı Âliye-i Diniye (Yüksek din ilimleri) ile 25'er öğrenci alınan ve öğrenim süreleri üçer yıl olan Ulûm-ı Riyaziye ve Tabiîye (Matematik ve doğa bilimleri) ve Edebiyat şubelerinden oluşuyordu. Öğrenci sayısı sınırlanmış ve paralı olan bu okula girebilmek için bir orta öğretim kurumunu bitirmiş olmak veya bu düzeyde bilgi sahibi olduğunu kanıtlamak koşulu getirilmiştir. Darülfünun için ayrı bir bina ve müdüre gerek görülmemiş, Cağaloğlu'ndaki Mekteb-i Mülkiye'nin bir bölümü bu iş için ayrılmış ve ortak müdürlükle yönetilmiştir.

II. Meşrutiyetten sonra 8 Ağustos 1325 (21 Ağustos 1909)'de Darülfünun Vezneciler'deki Zeynep Hanım Konağına taşınarak ayrı bir binayla birlikte ayrı bir müdüre de kavuşur. Öğrenci sayısındaki kısıtlama ve ücret kaldırılır. *Darülfünun-ı Osmanî* adını alan Darülfünun programlarında değişiklikler yapılır ve Fen Şubesi ikiye ayrılır.

Darülfünun üniversiteleşmesi yönünde ilk adım Maarif Nazırı Emrullah Efendi döneminde onun gayretiyle çıkarılan 8 Nisan 1328 (21 Nisan 1912) tarihli nizamnameyle atılmıştır. "Fakülte" kaydına ilk kez 1912'de çıkarılan disiplin yönetmeliğinde rastlanmaktadır. 1329-1330 (1913-1914) yıllarından sonra kitaplıklar, laboratuvarlar ve enstitüler (darülmesai) kurulmaya başlanmış, sınıf usulü bırakılarak yerine sömestr usulü getirilmiştir. Maarif Nazırı Şükrü Bey'in girişimiyle 1915-1916 yıllarında Almanya ve Avusturya-Macaristan'dan öğretim üyeleri getirtilmiştir. Edebiyat Fakültesine 10, Fen Fakültesine 6 ve Hukuk Fakültesi'ne 4 tane Alman öğretim üyesi gelmiştir.

Mütareke döneminde Darülfünun büyük bir gerileme göstermiş ve duraklama dönemine girmiştir. 1919'da Maarif



1933'te yanan Sultanahmet'teki ilk Darülfünun binası.

Nazırı Ali Kemal Bey tarafından öğretim üyeleri arasında siyasal bir tasfiye yapılmıştır.

11 Teşrinievvel 1335 (24 Ekim 1919) tarihinde çıkarılan nizamname ile Darülfünun'a yeni bir biçim verilmiş, bilimsel özerklik tanınarak Darülfünun Divanı kurulmuş ve dersler yeniden düzenlenmiştir.

1920'de ihtiyari üç sertifika usulü getirilmiş, 1924'te ise kısmen mecburi ve kısmen ihtiyari tasdikname usulüne geçilmiştir. Cumhuriyetin hemen öncesinde Maarif Vekâleti'nin 15 Teşrinievvel 1339 (28 Ekim 1923) günlü yazısıyla bildirilen Hükümet kararı uyarınca eski Harbiye Nezareti binası Darülfünuna verilmiştir.

İnas Darülfünunu

Ortaöğrenim görmüş kızların sayısının artması üzerine ve sayıları artan kız idadîleri ile kız muallim mekteplerinin öğretmen gereksinimini de gözönüne alınarak 25 Kanunusani 1329 (7 Şubat 1914) tarihinde Zeynep Hanım Konağı'ndaki Darülfünun konferans salonunda kadınlara açık serbest dersler verilmeye başlanmıştır. Riyaziyat (matematik), Kozmografya, Fizik, Hukuk-ı nisvan (Kadın hukuku), Terbiye-i Bedeniye (beden eğitimi), Hıfzıssıhha (sağlık koruma), Tarih ve Terbiye (eğitim) konularında Besim Ömer (Akalın) Paşa, Salih Zeki Bey ve Selim Sırrı (Tarcan) Bey tarafından haftada dört gün verilen derslere 600-700 dinleyici gelmeye başlamıştır. Dönemin iktidarınca desteklenen ve yönlendirilen bu girişim kısa sürede İnas (Kız) Darülfünunu'na dönüşür. 12 Eylül 1914'de öğrenim süresi üç yıl olan Edebiyat, Riyaziyat, Tabiiyat ve Sanayi-i Nefise Şubelerinden oluşan İnas Darülfünunu öğretime başlar. Dersler önce Darülfünun binasında fakat ayrı dershanelerde yapılırken kız ve erkek öğrencilerin aynı binada karşılaşmaları uygun görülmediğinden okul Cağaloğlu'na taşınmıştır. Kızların kendi dershanelerini boykot edip erkeklerin dershanelerine girmeleri sonucu İnas Darülfünunu 1921'de kaldırılmıştır.

Cumhuriyet'ten Sonra Darülfünun

Cumhuriyetin ardından, 17 Ramazan 1342 (21 Nisan 1340-1924) tarihinde çıkarılan 493 sayılı "İstanbul Darülfünununun Şahsiyet-i Hükmiyesi Hakkında Kanun" ve buna bağlı "İstanbul Darülfünun Talimatnamesi" ile bilimsel ve idari özerklik tanınır. Yasa metninde "medrese", yönetmelik metninde ise "fakülte" deyimi kullanılmıştır. Bu yasal düzenlemeye göre Darülfünun Tıp, Hukuk, Edebiyat, Fen ve İlahiyat Fakültelerinden oluşmaktadır.

1932'de İstanbul Darülfünunu'nu incelemek ve bir rapor düzenlemek üzere Cenevre Üniversitesi profesörlerinden Albert Malche çağrılır. Malche raporu gerekçe gösterilerek hazırlanan bir tasarı 31 Mayıs 1933'de yasalaşır. 2252 sayılı bu yasayla *İstanbul Darülfünunu* 31 Temmuz 1933 tarihinde kaldırılmış ve yerine 1 Ağustos 1933'de *İstanbul Üniversitesi* kurulmuştur. Bu işlem sırasında eski öğretim üyelerinin büyük bir bölümü kadro dışı bırakılmış, Hitler rejimi nedeniyle Almanya'yı terketmek zorunda kalan öğretim üyeleriyle yeni bir kadro oluşturulmuştur. □

Eğitim Tartışmaları

Necdet Sakaoğlu

"İnsan okul için değil, hayat için öğrenmelidir" diyen Seneca'dan (ölm.65),"Çocuk ne hekim ne asker ne din adamı olmalı; önce insan olmalıdır" görüşünü savunan J.J. Rousseau'ya (ölm. 1778) gelesiye Batı Dünyası, eğitim-öğretim alanında kazandığı düşünce birikimi ve deneyimi 19. yy'da daha da geliştirirken bizde bu alandaki tutarlı görüşler ve çalışmalar ancak Tanzimat'tan sonra söz konusu olabildi.

Buna karşılık, Osmanlı düzenine özgü eğitim-öğretim kurumlarında, ilginç başka konular uzun zaman tartışılmıştı. Sözgelimi, Medrese çevrelerindeki *Akılcılık-Nakilcilik* münazarası, yıkılışa dek süren anlamsız çekişmelerin başında yer almıştı. Bu iki tezden Akılcı görüş 15. ve 16. yy'larda ağır basarken, zamanla Nakilcilik tutunmuştu. Daha da kötüsü, bu görüş olanca bağnazlığıyla eğitime de *Nassîlik*'i *(Deductif)* yerleştirmişti. Bunun sonucu şu oldu: Bilim, düşünce ve öğretim etkinlikleri belli kaynakların ve değişmez görüşlerin çıkmazında kaldı. Deneyselliğin ve eleştirinin yer almadığı Aristo mantığına göre medrese öğretimiyle, Şeriat'a göre ümmet terbiyesi sürüp gitti. Medreselerde ancak şerh ve tefsir vardı. *"Nebîlerin menbaı birdir ve vahiydir. Oysa filozofların menbaı muhteliftir"* sınırından öteye geçilemedi. Tüm tartışma yolları kapalı tutuldu. Bu tıkanıklık, medrese köşelerinde "tütün ve kahve haram mıdır, mübah mıdır?", "Muhammed milleti mi, İbrahim milleti mi demeli?" benzeri ipe sapa gelmez münazaralara ciddiyet kazandırdı. Patrona Halil Ayaklanması'nın (1730) İstanbul'u kavurduğu günlerde bile topluma sırt çevirmiş medreselerde "Dad harfini kalın (d) gibi mi, (zı) sesiyle mi okumalı?" konusu tartışılıyordu! 19. yy'a aydın bir padişahla girildi ama, III. Selim'in "Yabancı diller, müsbet bilimler ve Batı'nın eğitim teknikleri öğrenilmeli" görüşü, çok geçmeden "Askere setre giydirip imanına halel getiren, önlerine muallim diye Frenkleri düşüren padişaha Allah yardım etmez!" diyerek gericilik bayrağını açan karşıtlarınca susturuldu. Fakat gerici odakları korkutan II. Mahmud, 1824'te önemli bir ferman yayınladı:

"Herkes dinini bilecek, geçim yolunu seçecek, türlü işlerle uğraşacaktır. Oysa, analar babalar kendi günahlarına çocuklarını da ortak edip cahil bı-

ABDÜLMECİD (1823-1861): Tanzimat Fermanı'nı ilan eden Abdülmecid'in önem verdiği konulardan biri de eğitimdi. 1845'te yayımladığı hatt-ı hümayunda meslekî ve genel öğretime ahiret işleri ölçüsünde önem verilmesini istemişti. Padişahlığı döneminde 1842'de Ebe Okulu, 1846'da ilk idadîler (lise), Darülmuallimîn (erkek öğretmen okulu) ve Ziraat Mektebi, 1858'de kız rüştiyeleriyle Orman ve Maadin Mektebi, 1859'da Mülkiye, 1860'ta Telgraf Mektebi açıldı.

rakmakta, üç beş kuruş için yavrularını çırak vermeyi yeğlemektedirler. Günahlarının cezasını öbür dünyada göreceklerdir. Bu bir yana, mazallah câhil yığınların giderek çoğalması, düşkünlüğümüze sebep olagelmiştir. Genç yaşlı, esnaf rençber, herkesin hemen okumaya sarılması kaçınılmazdır."

Başkent İstanbul'da ilköğrenimi zorunlu kılan II. Mahmud, 1830'da Avrupa'ya teknik öğretim için öğrenciler gönderince karşı taraftan ilk tepkiyi aldı: Vakanüvis Esad Efendi, *"Hangi nâkesin rey'i ve ifadesiyle?"* diyerek bu girişimi kınarken bir başka tarihçi, Lütfi Efendi, *"Başka başka menşelerden yetişen rical arasında fikir birliği olmaz. Ülkede bile okul kıtlığından görüş birliğine sahip rical yetiştirilemiyor"* diyordu. 21 Zilkade 1254 (6 Şubat 1839) tarihli *Takvîm-i Vakâyi*'de yayımlanan Meclis-i Umur-ı Nâfia Lâyihası, eğitimin günlük hayattan askerliğe, bilime ve dine dek her alandaki gerekliliği görüşünü getiriyordu. Lâyihada, eğitim-öğretimin halk için mutluluk kaynağı olduğu, her türlü zenginliği sağlayan, yoksul ve cahil yığınları kurtaracak biricik yol oluşu, pratik becerilerle sanayiin ilerletilemeyeceği, devletin temel amacının okuma yazmayı yaygınlaştırma olmasının gerekliliği, bunsuz vatan sevgisinin de tadılamayacağı... vurgulanmaktaydı. Bu önemli belgeye cevap vermekten çekinen Şeyhülislâmlık, görüşlerini, özel bir ağırlığı bulunan Dâr-ı Şûra-i Bâb-ı Âlî'nin kaleminden aktarmayı tercih etti: *"Okula başlayan çocuklara harflerin birer birer öğretilmesi yerine 15-20 çocuğa birden ders verilmesi lâyihada öngörülüyor. Hem bu, hem de mahalle mektebi bilgisiyle selâtin mekteplere geçilmesi ve Kur'an okuma alışkanlığının yeterince kazanılmadan mektepten ayrılınması doğru değildir,"* denildi. Fakat Meclis-i Umur-ı Nâfia, bu müzekkereyi cevapsız bırakmadı: *"Kur'an'ı bir iki hatmetmeden selâtin mekteplere geçilmesi, hâfızların azalmasına yol açmaz. Mahalle mektebinde sınıflaşma yapılırken elifba, Kur'an, ilmihâl ve tecvid okuyanlar ayrı gruplar oluşturacaktır."* Eğitim tarihimizde ilk tartışma, bu ağırbaşlı savunmalarla başlamıştı ama, sağdan soldan daha değişik sesler de geliyordu. Okullarda karatahta kullanılması görüşüne bir bağnaz "Frenk icadıdır. Üzerine Kur'an harflerinin yazılması câiz değildir" derken, bir alaycı "kara tahtayı hacca gönderip Müslüman ediveriz" diyordu. Sonunda çözüm bu gülünç yoldan bulundu; hazırlanmakta olan talimatnâmeye *"Medine ve Mekke'deki okullarda kullanıldığı gibi..."* cümlesi eklendi!

Tanzimatçıların Eğitim Görüşleri

Ziya Gökalp'e göre, "Asır terbiyesini memleketimize sokmaya çalışan Tanzimat'ın ilk şanssızlığı, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda, eğitime yer verilmemesi, üstelik tutuculardan İmamzâde Esad Efendi'nin Mekâtib-i Rüştiye Nâzırlığı'na getirilmesi"ydi. Esad Efendi, her Müslüman çocuğunun yazıyı ve dinini öğrenmesini, Kur'an'ı hıfzetmesini, 12-13 yaşından sonra isterse başka okullara gitmesini yeterli görüyordu. Başka bir şanssızlık, Tanzimatçıların eğitimi serbest bırakmaları oldu. Esad Efendi, Türk çocuklarının önüne kesin bir sınır koyarken, azınlıklar Batı düzeyinde okullar açtılar.

Bununla birlikte, 1845'ten sonra eğitim işi ciddiyetle gündeme alındı. O yıl bir hatt-ı hümayun yayınlayan Abdülmecid, meslekî ve genel öğretime âhiret işleri ölçüsünde önem verilmesini istedi. Olası ki, bunda "Avrupalılar fen, sanayi ve maarifle ilerlemişlerdir. Köylerden başlayarak her yere okullar açtırınız" uyarısında bulunan Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın etkisi vardı. Aynı yıl kurulan Meclis-i Maarif-i Muvakkat, Sıbyan ve Rüşdiye mekteplerinin her yönden ıslahını öngördü. 1846 Sıbyan Mektebleri Talimatnâmesi ise yazı yeteneğinin her insanda doğuştan varolduğunu, çocuğun eline geçen bir kalem ya da çöple bir şeyler çizmesinin bunu gösterdiğini, çocuklara birer taş tahta verilmesini, bir insana yapılacak en büyük kötülüğün onu ümmî bırakmak olduğunu vurguluyordu. Eğitim etkinliklerinin ve görüşlerinin oldukça sınırlı kaldığı Tanzimat'ın ilk otuz yılında (1839-1869) yine de önemli adımlar atıldı: İlköğretimin yaygınlaştırılması, eğitim yatırımlarının devlet işi sayılmaktan çok toplum ve vakıflar aracılığı ile yapılması, okulların fizikî durumlarının ele alınması, din eğitiminin yanında müsbet ilimlere de önem verilmesi, teb'ayı Osmanlılaştıracak bir eğitim siyaseti izlenmesi... gibi görüşler bu dönemde belirginleşti. Âlî, Fuad ve Cevdet Paşalar, 1850'de Darülfünun'u kurmayı tasarladılar. Fakat görüşleri farklıydı. İlk ikisi Batı modelini tercih ediyorlardı. Cevdet Paşa ise medresenin kurtulamayacağını gördüğünden, biraz ondan biraz Batı'dan bir sentez düşünmekteydi. Bu yüzden 1851'de Encümen-i Dâniş'in, 1862'de Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin kurulmasına öncülük ettiler.

SAFFET PAŞA (1814-1883): Maarif Nâzırlığı döneminde, 1869'da Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi'ni yürürlüğe koymuştur. Fransa'daki eğitim hareketleri incelendikten sonra bir kurulca hazırlanan bu nizamnâme, eğitim işlerini yeniden düzenliyor ve bizde uygulama okulları olmadığı; fende ve sanatta becerikli kimselerin yetişeceği kurumlar bulunmadığı için ekonomik sıkıntı içinde bulunulduğu görüşüne yer veriyordu. Saffet Paşa, kitlesel eğitimi sağlamanın devletin temel görevlerinden olduğunu savunanlardandır.

1856 Islahat Fermanı, temel siyasetine eğitimi de koydu: *"Her okul herkese açık olacak, cemaatler kendi kültür ve yazılarına uygun okullar açabilecekler, fakat bütün okulların programları ile öğretmenleri Meclis-i Maarif'in denetiminde tutulacak"*tı. İlk kız rüştiyesinin açılmasından sonra *Takvim-i Vakâyi* 1862'de *"Devleti mâmûr kılacak biricik yol genel eğitimin yaygınlaştırılmasıdır... Eğitim nimetinden kız erkek herkes yararlanmalıdır. Ailesini mutlu edecek kadın, din ve dünyasını bilmelidir. Kızların eğitimi, ana ve babanın borcudur"* diye yazdı. Daha ilginç bir görüş ve girişim Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye'den geldi. Bu dernek 1864'te *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde ya-

SELİM SABİT EFENDİ (1829-1910): Paris'te riyaziye ve tabiiye öğrenimi görmüş; İstanbul'a dönünce Darülfünun ile Darülmuallimîn yüksek kısmında öğretmenliklerde, Meclis-i Kebîr-i Maarif üyeliğinde ve reisliğinde bulunmuştur. Sıbyan mektepleri öğretmenleri için Rehnüma-i Muallimîn-i Sıbyan başlıklı bir kitapçık yazarak yeni usul eğitimi savunmuştur.

yımlanan ilânında amacının yoksul ve yetişkin cahillere dinsel görevlerini öğretmek, bunları mektup okuyabilecek bir düzeye ulaştırmak olduğunu duyurdu. Aynı sırada Sultan Abdülaziz de bir ferman yayımladı: *"Öğrenmek ve ilerlemek her Müslümanın borcudur. Bundan yoksun kalanlar, kaba ve karanlık bir yaşam sürdürürler. Yeni kuşaklar okuyup yazmayı, türlü becerileri öğrenmelidirler. Ana babalar ise çocuklarını başıboş bırakmayıp mutlaka okula göndermelidirler,"* dedi. Felâketin tek nedenini eğitim yetersizliğine bağlayan Âli Paşa ise *"Milletimizin eğitimine en başta önem vermelidir. Bu yapılmazsa biteriz. Devletin biricik işi eğitim olmalıdır,"* diyordu. Ali Suavi *"Halkı okumaya yönlendirmenin bir faydası olmayacağını, öğrenim ve öğretim metodlarının önemli olduğunu, yüzeysel bilgiler ezberletmekle teknolojide ilerlenemeyeceğini, eğitimin temelinin ilkokulda atıldığını, işlerin burada yoluna konulmasını"* vurguluyor ve eğitimde nitelik konusuna parmak basan ilk aydın oluyordu. *Hürriyet* gazetesinde yazan Namık Kemal'in eğitime ilişkin görüşlerinin özü ise şunlardı: *"Yetişenlere vatan ve millet sevgisinin aşılanacağı tek yer okuldur. Medreseler bunu yapamaz. Her çocuk aynı tip okulda okursa Osmanlılık bilinci de eşit biçimde kökleşir. Öğretmenlerin yetiştirilmesi asıl önemli iştir. Çoğu taşralı ya da medrese kaçkını olan öğretmenlerin okuyup yazmaları yetersizdir. Coğrafya, tarih bilmezler. Bir sınavdan geçirilseler yüzde beşi başaramaz. Gazete okuyup anlayanlarının oranı bundan da azdır."* Paris'e kaçanlardan Kâni Paşazâde Rıfat, Ali Suavi'ye çatınca *Hürriyet* gazetesinde yayımlanan uzun bir bildiride de eğitimin yetersizliği vurgulanarak *"Eğer eğitime gereken önem verilseydi bin yerde benzeri görüldüğü gibi halk hürriyetini elde ederdi. Zulüm ve cehalet, alt organları yapışık ikizler gibidir. Biri yok edilirse öteki de yaşamaz. Sanılmasın ki, cahil bir halka siyasal ve kişisel özgürlükleri verilirse bunları taşıyamaz ve düzen bozulur"* denildi. Tüm bu düşünceler, yüzyıl önceki noktada duran softa takımını öfkelendirmekteydi. Cami kürsülerinden "Çocuklarımıza Elifba okutmayıp Frenkçe okutacaklarmış, Kur'an'ı kaldıracaklarmış!" demeye başladılar.

1869 yılı, eğitim tarihimizin başlıca dönemeçlerinden oldu. Maarif Nâzırı Saffet Paşa (1814-1883), Maarif- Umumiye Nizamnâmesi'ni yürürlüğe koydu. *"İlim ve maarif, sanatın ve tekniğin, bunlar da toplumun gelişmesini sağlar. Fakat bizde uygulamalı okullar yoktur. Fende ve sanatta beceriklilerin yetişeceği kurumlar bulunmadığından ekonomimiz sıkıntılar çekmektedir,"* görüşü, bu nizamnâme ile ortaya atıldı. Sadullah Paşa da (1838-1891) aynı görüşteydi: *"Fen ve sanayimizi Batı'nın yöntemleriyle geliştirebiliriz. Teknoloji görenekle gelişmez. Yükseköğrenim ise düzenli bir ilk-ortaöğrenim üzerine kurulmalıdır. Oysa bu okullarda salt din bilimleri verilmektedir. Uzman yokluğundan, topraklarımızın verimliliğine, ulusumuzun yeteneğine karşın ülke gelişememiştir."*

Avrupa'da yetişip "Darülfünun muallimi" olarak 1870'te yurda dönen Selim Sabit Efendi (1829-1910) ve Hoca Tahsin Efendi (1812-1880) ile eğitim-öğretimde bilimsel görüşler de ağırlık kazandı. Selim Sabit Efendi, çocuk eğitiminde üç yöntemi (bireysel, toplu, soru-cevap), derslerin araç gereçlere, deney ve uygulamaya dayanmasını, kadınların öğretmenliğini, çocuk bakımı dersinin okutulmasını, Türkçenin en kolay biçimde okutulup yazdırılmasını öngörüyordu. Ona göre saygın öğretmen "okulu cennet, dersi de sevinç kaynağı yapabilen kişi"ydi. Cezanın çocuğu arsız yapacağını savunuyor; hoşgörüye, düşündürücü masal ve öyküye eğitimde yer verilmesini, çocuğun sayılmasını, bulucu yaratıcı bir kuşak yetiştirmek için her dalda gereken her bilginin aşama aşama öğretim programlarına konulmasını istiyordu. Eğitim görüşlerinin tümünü bizde ilk eğitim kaynağı sayılan *Rehnümâ-i Muallimîn-i Sıbyan* adlı eserinde açıkladı. Usul-i cedid denen Batı esintili eğitim öğretimin başlamasına öncülük etti. Hoca Tahsin Efendi ise, yeniden açılan Darülfünûn'da halka konferanslar vermeye, canlıların havasız yaşayamayacaklarını kanıtlamak için deney yapmaya, gökyüzünün haritasını çizmeye kalkışınca gericilerin tepkisini çekti. 1871'de Darülfünûn kapandı. Tahsin Efendi *"Cehalet mültezem kesb-i kemâldir cünhamız bildim/İlahî cürm-i tahsil-i ilimden tövbeler olsun!"* diyerek köşesine çekildi. Cemaleddin Efgani'nin dersleri ve vaazları da yobazlarca dinsizlik sayıldı. Bu aydınları susturanların ön safındaki Tarihçi Lütfi Efendi, *"Umuma mahsus derslerde ilm-i heyet* (astronomi), *miknatisiyet-i arz* (fizik), *terakki-i Sanayi ve mebadi-i servet* (teknoloji-ekonomi) *gibi mevzularla mübarek Ramazan gecelerinde halkın ve talebelerin inançlarını bozmak alçaklıktır. Böyle şeyleri göstermek kadar dünyada düşünceye aykırı bir durum var mıdır?"* diyerek kışkırtıcılık yapmıştı. 1870'te Darülmuallimat'ı (kız öğretmen okulu) bir söylevle açan Saffet Paşa, *"Saygıdeğer kadınlarımızın eğitimleri özen ister. Çünkü, okul çağına dek çocuğu anası büyütüp eğitir. Çocuk duyduğunu gördüğünü öğreneceğinden anasının eğitimi önemlidir. Eskiden bizde ün yapan kültürlü kadınlar çoktu. Doğulu kadınlar yeteneklerine karşın şimdiye dek eğitimden yoksun kalmışlardır"* diyerek eğitimde çağdaş görüşü bir adım daha ileriye götürdü.

Bu ilk karşılıklı görüşler döneminde ortaya bir gerçek çıktı: Yüzlerce yıllık medrese anlayışı ile eskiye dönmeyi, ancak bu sayede güçlü olunabileceğini hayal edenler ile Batı'ya yenilişin altından Batı'nın tekniklerini aynen alarak kurtulmayı amaçlayan taklitçiler, uzlaşmasız bir mücadeleye girmişlerdi. Bu iki görüş, çok çalkantılı bir dönemin siyasal, toplumsal ve askerî olayları arasında zaman zaman birbirini bastırdı. Padişah ve yönetici kadro da hangi tarafa yaslanacaklarının kararsızlığı içinde korkak ve çekingen kaldılar.

I. Meşrutiyet ve II. Abdülhamid Dönemi

Islah-ı Sanayi Komisyonu'nu kurarak ülke sanayisinin çöküşünü önlemeyi tasarlayan Midhat Paşa da çareyi eğitimde aradı. Teknik okullar için bir nizamnâme hazırlatırken *"Mekteb-i Sanayi, Osmanlı ülkesinde en çok ihtiyaç duyulan sanatların uygulamalı öğretimi içindir,"* görüşünü gerekçe gösterdi. *"Kimi vilâyetlerde ulema dışındaki halk hepten cahildir. Kasaba ve köylerde eğer halk Müslümansa, okul yoktur. Çocuklar çarşıda dükkânlarda Kur'an okumayı öğrenirler. Oysa Lübnan'da ve başka yerlerde gayrimüslimler için İngiliz, Fransız, Amerikan okulları vardır. Müslümanlar cehalet batağına battıkça berikiler aydınlanmaktadırlar"* gözlemi de Midhat Paşa'nındır. Devletin her ne pahasına olursa olsun eğitimi ele almasını, Saffet Paşa'nın *"Kamunun eğitimi, devletin temel görevidir"* görüşünü destekleyerek vurguladı. Bu girişimler, 1876 Kanun-i Esasisi'ne eğitim-öğretime ilişkin maddeler girmesine kolaylık sağladı: 15. maddede *"teb'adan herkese genel ve özel öğretim yapma hakkının tanındığı"*, 16. maddede de *"her çeşit okulun devlet denetimi altında olduğu, eğitim birliği önlemlerinin hükümetlerce alınacağı"*, 114. madde ile *"Osmanlı fertlerinin tümü için ilköğretimin zorunlu olduğu"* hükümleri yer aldı. Amaç, Meşrutiyet ülküsüne gönülden bağlı kuşaklar yetiştirmekti. O coşkulu günlerde Ahmed Midhat Efendi, Midhat Paşa'ya şöyle sesleniyordu: *"Okumak, adam olmak istiyoruz. Gözümüz açılırsa buyruk altında tutulmamız zorlaşır gerekçesiyle cahil bırakılıyoruz. Gözümüz açılırsa ne gibi fenalıklar göreceksek ilkin onlar önlensin. Bizi okut yücelt... Göğsümüzü gererek Osmanlıyız diyelim. Terakki isteriz ey veziriâzam!.."* Mebusan Meclisi'nde ise Aydın mebusu Yenişehirlizâde Ahmed Efendi, köylerde yazı yazan insan bulunmadığını yana yakıla açıklarken, Yanya mebusu Abdül Bey: *"Geri kalmamızın ilk sebebi cehalet, ikincisi istibdat, üçüncüsü ise yöneticilerin yetersizliğidir. Tanzimat eğitime yer vermediğinden başarıya ulaşamamıştır. Maarif Nizamnâmesi yayımlandı, fakat mektep denecek ciddi bir kurum ortaya konmadı. Devletin temelini eğitim, adalet ve yönetim oluşturur. Üçü de bizde noksandır... Birkaç medrese ile askerî mekteplerimizden başka hangi mektebimiz vardır? Darülfünûn'un, sultanînin de yararlılıkları görülmedi. Ya taşranın hali? Bazı kasabalarda rüştiye, hattâ sıbyan mektebi bile açılmamıştır. Bîçare Müslüman halkın, adlarından başka Müslümanlık belgeleri yoktur. Kadın toplumunu ise insan yerine koymuyoruz ki, terbiyelerini de düşünelim,"* diyerek suçlamalarda bulunuyordu. Eğitimle ilgilenme gereği duyan II. Abdülhamid, halkı kaba, cahil ve gelişmelere ayak uyduramaz görüyordu: *"Vatanpeverlik Avrupa'da birtakım yeniliklerin kaynağı olabilir. Ama bizde değil. Bizim ilham kaynağımız İslâmlıktır"* inancındaydı. Aydınlara da güveni yoktu. Millî bir kültürü kabul etmiyor, dinsel kültürü öngörüyordu. Bu bakımdan dönemi, eğitim-öğretimde nicelikçe yayılma, nitelikçe gerileme olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde, Batılılaşma sürecinin yerleştirmeye çalıştığı akılcı ruh unutuldu. Ne ki, okullar dışında bilinçsiz bir alafrangalık yaygınlaşıyordu. Kafa yapıları değişmezken güldürü romanlarına konu olan özentiler ve yapaylıklar aldı yürüdü. Bu traji-komik gidiş yüzünden II. Abdülhamid, atalarının yenilikçi geleneğini bıraktı. 1879'da kendisine bir lâyiha sunan Mehmed Said Paşa (1840-1914), *"Genel eğitimin önemsenmesini, devletin çöküşü ile eğitimin gözardı edilişinin doğrudan ilintili bulunduğunu, bürokrat, teknokrat ve asker kadrolarının yetiştirilemediğini, medenî yaşamanın biricik şartının eğitim olduğunu"* vurguladı. 1881 ve 1886'daki diğer lâyihaları ile de eğitime ilişkin gö-

MEHMED SAİD PAŞA (1840-1914): Sadrazamlıklarda ve çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş olan Said Paşa, II. Abdülhamid'e sunduğu üç lâyıhada eğitime ilişkin görüşlerini açıkladı. Ona göre, devletin çöküşünün başlıca sebeplerinden biri genel eğitimin önemsenmeyişiydi. Meslekî öğretimin önemini vurguluyor, eğitimin çeşitli kademeleri üzerine pedagojik görüşler ortaya atıyordu.

EMRULLAH EFENDİ (1858-1914): 1909'da Maarif Nâzırlığına getirilen Emrullah Efendi, bu makama atanan ilk eğitimcidir. Eğitim tarihimizde "Tûba Ağacı Nazariyesi" olarak ün kazanan görüşü, öncelikle bilim yuvalarının etkin olması, aydınların yetişmesi gerektiği yönündedir. Aydınlar çoğaldıkça halkın da aydınlanacağını savunur. Bu görüş çerçevesinde hazırlanan Darülfünun Nizamnâmesi'nin ardından uzun süre devam edecek olan eğitim tartışmaları başlamıştır.

rüşlerini bir programa oturtuyor, pedagojik noksanlıkları belirtiyordu. Yetişkin eğitimini öngörüyor; çocuk bahçelerini, ilkokullarda el-işi derslerini, beden ve ruh sağlığı kavramlarını, okulun hayata hazırlayıcı niteliğini, işçi kurslarını, halk dersanelerini... eğitimde yepyeni görüşler olarak ortaya atıyordu. Said Paşa'ya göre sanayi mektepleri genel eğitim içinde yer almalı, müsbet bilimlere ağırlık veren fen mektepleri açılmalı, ilkokulu bitirenlerin bir bölümü yükseköğrenime, bir bölümü de teknik ve meslek okullarına yönelmeliydi. Kuşkusuz ki, bu kişisel görüşlerle Encümen-i Dâniş'te ve Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'deki münazaralar, Batı'yı sentezlemenin gerekleri olmaktan çok 19. yy'ın modası olan "müsbet bilim" sloganına özentiden kaynaklanıyordu. Çünkü kişilerin eğitim olgusu ile ilişkileri -Selim Sabit Efendi gibiler dışında- çok yüzeyseldi. Herkes bir şey söyleyip geçiyordu. Bu arada birtakım gülünçlükler yönetmeliklere girmekteydi: *"Sıbyan mekteplerinde kabahate göre çocuğun şiltesi muallimin yanından uzaklaştırılmalı, kulağı incitilmeden çekilmeli, acı söz söylenmeli, yasemin ya da yaban asması ile dövülmeli... Çalışkan, terbiyeli çocukların minderleri hocanın yanına getirilmeli..."* buna bir örnektir.

Maarif Nâzırı Münif Paşa (1828-1910) ise *"Elifba basitleştirilirse okumanın kolaylaşacağını, öğretim program ve yöntemlerinin yeniden düzenlenmesini, yetenekli eğitimciler yetiştirilmesini"* gündeme getirdi. II. Abdülhamid dönemi kapanırken eğitimin aldığı yolu ya da ulaşamadığı noktayı, en güzel Said Paşa anılarında özetler: *"Okul, ortam ve toplumla içli dışlı bir kurum olmalıdır. Devrin müstebit yönetimini simgeleyen hafiyelik, korku, tembellik ve cehalet, yazık ki, bu dönemin okullarına da girmiştir. Muhakeme ve müşahede yerine bol bol hâfıza temrinleri konmuştur. Padişaha bağlılık vatan görevi sayılmış, eğitimden amaç saltanata bağlı insan yetiştirmek olmuştur."*

II. Meşrutiyet Dönemindeki Eğitim Tartışmaları

İlk tartışma, uzun zaman uygulanamayan Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi'ne yöneliktir: "Aynen uygulayalım.", "Meşrutiyet'in gerektirdiği bir Maarif-i Umumiye Kanunu hazırlayalım.", "Nizamnâmeye ilişmeyelim, ihtiyaca göre ayrı ayrı yasalar yapalım." Bu münazaralar başlarken ilk kez bir eğitimci de 1909'da işbaşına gelmiştir: Emrullah Efendi (1858-1914). O, eğitim tarihimize *"Tûba Ağacı Nazariyesi"* diye geçen görüşün sahibidir. (Bu nazariyeye adını veren Tûba, "cenneti gölgelendirir, kökü yukarıda dalları ve yemişleri aşağıdadır. Cennettekiler, bu bereketli ağacın gölgesinde mutlu olup yemişlerini yiyeceklerdir.") Emrullah Efendi benzeşimi şöyle kurmuştur: *"Önce yüksek bilim yuvaları etkin olmalıdır. Bu nedenle idadiler kaldırılmalı, yedi sınıflı sultanîler açılmalı, Darülfünun en ileri düzeye kavuşturulmalıdır. Buralardan yetişenler çoğaldıkça halk da aydınlanacaktır."* Bu nazariyeye uyan siyasal yaklaşımlar ile yeni Darülfünun Nizamnâmesi, eğitime yönelik tartışmaları başlattı. Emrullah Efendi'nin güçlü destekçilerinin yanı sıra onu eleştirenler de çoktu. Sözgelimi Satı Bey, çürük temele dayalı bir yükseköğretimin tutarsızlığını ileri sürdü, ıslahın ilköğretimden başlamasını savundu. Buna karşılık Emrullah Efendi *"İlköğretimin yaygınlaştırılması ve ıslahı uzun zaman ister. En az üç kuşak harcanır... Bu beklenilemez. İlerlemek için yükseköğrenim görmüş kişilerin gayretine büyük gereksinme vardır,"* diyordu. *Sabah* gazetesine verdiği bir demeçte ise, *"İhtiyaç çok imkân az. Taşra ilkokulları için yetmiş bin öğretmen gerekli. Oysa pedagojiden anlayan bin öğretmenimiz yok,"* demekteydi. 1912'de *"Okul yapma görevi, sosyal kültürden gıdalanan herkese, halka ve hükümete düşer. Genelde, okul binalarını halk yapmalıdır. Yoksul köylere de bu hizmeti devlet götürmelidir. İleri ülkelerdeki uygulama budur"* görüşünü savunuyordu. Emrullah Efendi Fransız eğitim sisteminin etkisindeydi ve örnekleri de oradan seçmekteydi. Ona göre, ilköğretim programına din bilgisi, ahlâk, yurt bilgisi, coğrafya, ülke tarihi gibi dersler konulmalı, milletin moral ve mutluluk kaynağı olacak bir öğretim yolu izlenmeliydi. Darülfünun bir yandan bilimsel teknolojinin yayılmasına, bir yandan ilerlemesine çalışmalı, hizmeti halka götürmeli, bütün bu işler için gecikmeden işe başlanmalıydı. Karşıtları, *"Emrullah Efendi kemiyete önem veriyor, keyfiyeti düşünmüyor. İyi kötü hemen işe başlamalı diyor. İşin yoluna gireceğini savunuyor. Böylece önceki dönemlerin haksızlığını, plansızlığını bir prensip haline getiriyor"* diyorlardı. Kendisini destekleyen İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) da *"Türk maarif tarihinde bir Emrullah Efendi devri vardır. Ortaöğretime Avrupaî ve insanî karakterini veren, çağdaş bir Darülfünun fikrini ortaya atan, Türklük şuurunu canlandıran odur... Ziya Gökalp de kişiliğini yarı yarıya ona borçludur"* görüşündeydi.

SATI BEY (1880-1968): Darülmuallimîn (erkek öğretmen okulu) müdürlüğü sırasında ilk uygulama okulunu açan ve Fenn-i Terbiye adlı ilk eğitim dergisini yayımlayan Satı Bey (Satı el-Husrî), eğitimin temelinin ilkokullar olduğunu savunuyordu. "Eğitimin millîliği" üzerindeki tartışmalara da katılarak uygarlığın bir teknik ilerleme olduğunu" öne sürdü. Eğitimi bir yönüyle (ahlâk eğitimi) millî, bir yönüyle ise (bilgi eğitimi) çağdaş hayatın bir olgusu niteliğinde görüyordu. 1919'da Türkiye'den ayrıldı; Arap ülkelerinde çeşitli görevlerde bulundu, kitaplar yayımladı.

Emile Durkheim'ın "toplumsal ülkücülük" sistemini benimseyen Ziya Gökalp (1876-1924), önceleri koyu bir Osmanlı milliyetçisi iken 1909'dan sonra "Tarihleri, gelenekleri, dinleri, ülküleri ayrı kavimleri toplayıp bir millet yapamazsınız" görüşüyle Türkçülük akımına katıldı. Türkçülüğün eğitim programını çizdi: *"Türk tarihi ve kültürü incelenecek, dünden bugüne bağlar kurulacak, Türkçe yabancı dillerin ağırlığından kurtarılacak, İslâm milletleri arasında eğitim ve yazı birliği kurulacak"*tı. *İçtimaiyat, Millî Tetebbular,*

EDHEM NEJAT (1887-1921): İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'da öğretmenlik, Anadolu'da çeşitli okullarda müdürlük yaptı; Maarif Nezareti Neşriyat Dairesi'nde görev aldı. Sonradan sosyalist eylem içinde görünen Edhem Nejat, kendi çıkardığı "Terbiyevî Yeni Fikir"de ve başka dergilerde, "Terbiye-i İptidaiye Islahatı", "Türklük Nedir ve Terbiye Yolları" adlı kitapçıklarında tarım ve ticarete yönelik, köylerin kalkınmasını öngören eğitime ağırlık verilmesi gerektiğini savundu.

Yeni Mecmua, Küçük Mecmua, Türk Yurdu, Muallim, Genç Kalemler'de yazdı. Darülfünun'da konferanslar verdi. Parti kongrelerinde konuştu. Millî terbiye-modern öğretimi de içine alan bir eğitimi savundu. Sözü edilen dergilerde karşıt ya da değişik görüşler de yayımlandı. Fakat Ziya Gökalp incelemelere dayalı, kapsamlı ve tutarlı görüşlerle ortaya çıktığından, karşıtları aynı güçlülükte savlar getiremiyorlardı. Ziya Gökalp, *"Türk harsı yeni nesillerde ruhsal melekeler haline getirilirken modern teknik bilgilere de öncelik tanınmalı"* diyor; öğretimde millîlik olamayacağını vurguluyor; ilkokullarla meslek okullarının talimî (modern), liselerin ise terbiyevî (harsa dayalı) olmasını, örgün ve yaygın eğitimin ele alınmasını istiyordu. Darülfünûn'da özerkliği savunuyor. *"Beynelmilel medeniyetlere karşı bağımsızlıkları ve kültürel özgürlüklerini kazanan yeni ulusların* (nations modernes) *ilk işleri millî harslarını aramak olmalıdır,"* görüşünü ileri sürüyordu. Geçmişteki uygulamaları ise şiddetle eleştirmekteydi: *"Vatana en zararlı kişiler medreselerle mekteplerden yetiştiler. Medrese, Türkleri gayri-Türk yaptı. Enderûn da Türk olmayanları Türkleştirdi. Mektepler zamanla millîlikten uzaklaştılar. Medrese ve Mektep birbirine zıt birer kurum oldular. Her ikisi de ahlâk ve seciyeyi bozdu. Bunun nedeni tektir: Maarifimiz komzopolit yapıdadır. Uğranılan kötülüklerin darbesiyle uyanan aydınlar, yenilgilerimizin, eğitimdeki ülküsüzlükten kaynaklandığını görüyorlar. Gençlerimize asrımızın terbiyesini veremedik. Maarifimizin kozmopolitliği kitapçı dükkânlarında bile meydandadır. Sahaflardaki maarif Arapça ve Farsça; Beyoğlu'ndaki Avrupa'ya aittir. Bâbıâli Caddesi'ndeki Tanzimat maarifi ise öncekilerin perişan çevirilerinden, acemice intihal ve taklitlerinden oluşmuştur. Okullar da üç türlüdür: medreseler, yabancı okulları, Tanzimat okulları... Okullarımızda öğretim, hâfızayı ayrıntılarla doldurmaktadır. Yaratıcı bilim, eğitim yuvalarımıza daha girmemiştir. Maarif Nezâreti, kemiyetten çok keyfiyete değer vermelidir... Eğitimi, millî harsa dayalı ve buna uyum olarak tanımlarken Fransız eğitimine bir tepki gösterdiğim inancındayım. Çünkü Tanzimat'tan beri memleketimizde uygulanan, Fransızların medeniyetçi eğitimidir. Millî eğitim, medeniyetçi eğitime karşı, harsçı eğitimdir... Sürdürülen yanlış eğitim siyaseti, gençleri bencilliğe götürüyor. Ulusal olmayan ferd oluyorlar... Millî terbiye için, dinde ahlâkta, hukukta, dilde, güzel sanatlarda, ekonomide kişiliğimizi keşfetmek zorundayız.. Millî kültürü de halktan almamız lâzımdır. Bunun da biricik yolu, Türkçü gençlerin köylere öğretmen olarak gitmeleridir. Osmanlı seçkini, halk kültürünü alırsa millî seçkin olacak ve milletin ortak düşüncelerini bulup ortaya çıkaracaktır. Ulusun gerçek öğretmenleri işte bunlardır... Bir ülkede öğretmen sınıfına sosyal bir değer verilmezse bilim de bir değer ifade etmez. Öğretmenin protokolde de bir yeri olmalı, aylığı ve mevkii yükseltildikçe ülkenin bilim varlığının da gelişeceği kabul edilmelidir..."* Gökalp, Emrullah Efendi'nin "Tûba Ağacı" görüşünü de bir yönüyle eleştirir: *"Tûbanın tepesi akademi olmamalıdır. Çünkü akademi kurmaz, korur. Millî eğitimin oluşmadığı bir ülkede akademinin yararı yoktur. Harsın ve millî hayatın gelişmesine hizmet edecek* 'Muallimler Kulübü' *açılmalıdır. Ayrıca öğretmenler kongresi, ahlâk kongresi, dil kongresi... gibi toplantılar yapılmalıdır"* der.

20. yy başında Emrullah Efendi'ye ve Ziya Gökalp'e paralel olarak eğitime görüşleriyle katkıda bulunan Satı bey (1880-1968), önceleri *Mülkiye* ve *Yeni Mektep* dergilerinde yazdı. 1910'dan sonra *Tedrisat-ı İptidaiye* adlı bir dergi çıkardı. *Terbiye* ve *Aşiyan* adlı yayınlar da onun öncülüğü ile bir süre yaşadı. Darülmuallimîn (Öğretmen Okulu) müdürlüğü döneminde ise bir yandan ilk tatbikat okulunu açarken bir yandan da *Fenn-i Terbiye* adlı bizdeki ilk pedagojik kaynağını yayınladı. Beden eğitimini, alfabe öğretimini, çocuk edebiyatını ve müziğini, el-işi derslerini, laboratuvarı okullara soktu. Satı Bey'e göre *"Öğretmenlik, herkesin yapacağı bir meslek değildir. Özel yetenek ister. Meşrutiyet, ancak öğretmenlerin çabaları ile topluma kazandırılabilir. Öğretmenler politika ile uğraşmamalı, iyi vatandaş yetiştirmelidirler. Öğretmen ordusu, halkı uyarıcı, iyiye yöneltici çalışmalar yapmalıdır."* Satı Bey, "Tûba ağacı nazariyesi"nde Emrullah Efendi'den, "Eğitimin millîliği" konusunda da Ziya Gökalp'den farklı düşünüyordu. *"Eğitimde yapılanları da bozduk. Anayasa ve Meşrutiyet gelirse memleket kurtulur sandık. Bugünkü felâket başımıza geldi. Şimdi de batışımız bilgisizliktenmiş diyerek önceki yanlış yargıyı değiştererek tekrarlıyoruz"* diyen Prens Sabahattin'i (1877-1948) eleştirdi. Fakat asıl, Emrullah Efendi'ye karşı çıktı. Çünkü ıslahatın ilköğretimden başlamasını öngörüyor; *"ilkokul olmazsa yüksekokul da olmaz"* diyor, eğitimciliğin bir hüner ve sanat olduğunu, öğretmen okullarında genel öğretimin yanı sıra meslekî eğitim ve bilginin de verilmesini, bunun için fenn-i terbiye (pedagoji) ve usul-i tedris (öğretim metodu) dersleri okutulmasını istiyordu. Kendisi Osmanlıcı görüşte olduğu için de Ziya Gökalp'in Türkçülüğüne karşıydı. İkisi arasındaki seviyeli münazara 1915-18 arasında *Muallim* ve *Yeni Mecmua*'da sürdü. Satı Bey, eğitimde millîliğin yurtseverlik sınırını aşmaması gerekliliğini savunuyor; *"eğitim bir yönüyle millî, bir yönüyle millî değildir derken, düşünce eğitimini de kapsayan geniş anlamlı bir eğitim tasarladığını, bilgi ile düşünce*

İSMAİL HAKKI [BALTACIOĞLU] (1886-1978): *Darülmuallimîn'de ve Darülfünun'da pedagoji öğretmenliği, dekanlık, rektörlük görevlerinde bulunan İsmail (sonradan, kendi yazımıyla İsmayıl) Hakkı Bey, II. Meşrutiyet dönemindeki yazılarında eğitimde çağdaşlaşmayı savunuyor, üretime ve yaratıcılığa dayalı bir eğitimden yana olduğunu belirterek tarım öğretimi veren bir ilkokulun tarımsız bir öğretmen okulundan daha fazla yarar sağlayacağını öne sürüyordu.*

eğitiminin başka şeyler olduğunu, ahlâk eğitiminin millî olabileceğini" söylüyordu. Oysa Ziya Gökalp, eğitim ve öğretimi millî bir çerçevede görmek istiyordu. Onun "doğal yaptırma güçleri" görüşüne de karşı çıkan Satı Bey, *"Bu gülünçtür. Eğer çocuğu doğanın yaptırma güçlerine bırakırsak bizim onda aradığımız karakteri doğa nasıl kazandırabilir? İnsan ruhundaki karmaşıklığı doğa çözemez,"* diyordu. Ziya Gökalp, "millî eğitim-çağdaş öğretim" hedefini göstererek *"çağdaş eğitim, çağdaş kültür gibi millî hayatın bir olgusudur. Çağdaş öğretim ise, teknoloji gibi beynelmilel bir uygarlıktan alınabilir. Terbiyemiz mutlaka millî olmalıdır. Çağdaş bir toplumda çocuğa millî eğitimle çağdaş eğitim de verilmiş olur. Biz, çağdaş bir toplumuz. Öyleyse eğitimimizin millî olması yeterlidir"* diyor, buna karşılık Satı Bey, uygarlığı teknik ilerleme olarak gördüğünü vurguluyor, Gökalp'i dar ve tekelci görüşlülükle suçluyor, ayrıca bu görüşlerin Gökalp'e değil; Durkheim'a ve Spencer'a ait olduğunu ileri sürüyordu.

Bu ateşli tartışmalara kimi zaman başka aydınlar da katılıyordu. Tevfik Fikret, Satı Bey'den yanaydı. Edhem Nejat, *"Bilgiye değil, millî duyguları sağlam gençlere ihtiyaç olduğunu"* öne sürüyor, *"tarımın ve köylerin kalkınmasını amaçlayan bir öğretimi"* gündeme getiriyordu. İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) da *"üretime ve yaratıcılığa dayalı bir eğitim"*i savunmakta; *"tarıma dayalı bir ilkokulun tarımsız bir öğretmen okulundan ülke için daha yararlı olacağını"* ifade etmekteydi. Ziya Gökalp buna da karşıydı: *"İsmayıl Hakkı Bey, müstahsil yetiştirmek istiyor. Yararcı amaçlar, öğretimin hedeflerinden biri olabilir. Fakat eğitimi menfaatçiliğe dayandıramayız... Türkiye'de eğitime çok para kazanmanın yolu gözü ile baklıyor. Oysa öğretimin amacı temel bilgiler kazandırmak, sonra meslek ve ihtisas vermektir. Bir de eğitsel öğretim vardır. Bu, bireylere yarar gözetmeme, fedakârlık duyguları aşılar."*

Ağaoğlu Ahmed, 1912'de *Hak* gazetesinde bambaşka bir noktaya parmak bastı: *"Ülkemizde yabancıların 10 yüksek, 46 orta, 1450 ilkokulu var. Bunlarda 62.000 talebe okuyor. Bu sayılara, Ermenilerle Rumların, devlet denetimi görmeyen 6000 okulu da katılırsa hepsinde yarım milyon öğrenci var demektir. Bunun yüzde altmışı Müslümandır. Bunlara Müslümanlıkla ilgili bir şey verilmez. Türkçe yüzeysel gösterilir. Ama, okuldaki âyinlere katılırlar. Sistemli bir öğretimle mensup oldukları ortamdan uzaklaştırılırlar. Sefahete, gösterişe, züppeliğe alıştırılırlar."*

Sonuç

12. yy'da İbn Arabî, *"Gaflete bakınız, çocuklarımıza öncelikle hiç anlamadıkları Kur'an'ı okutmakla işe başlıyoruz,"* derken 14. yy'da tarihçi ve düşünür İbn Haldun, *"Çocuklara evvelâ Kur'an öğretmeli,"* görüşündeydi. Bizde ise, 17. yy'da Kadızâdeliler ile Sivasî Efendiler arasındaki Medreseli-Tekkeli tartışması, kimi zaman kanlı çatışmalara neden olabilmişti. 18. yy'da ise, Kâtip Çelebi, *"matematik okumayan bir kimsenin yanlış hükümler vereceğini"* savunurken Şair Vehbî bu bilimle alay ediyor, *"İtibar eyleme hendeseye/Düşme ol dâire-yi vesveseye/ Bakıp eşkâle muhannes diyerek/ Ya murabba ya muhammes diyerek!"* diyordu.

Tanzimat yenilikleriyle gündeme gelen, giderek yoğunlaşan ve ciddiyet kazanan tartışmaların özünde ise, iki zıt odağa karşı açılan bilinçli bir savaş vardı: Her şeyi Avrupa taklitçiliğinde gören Batı hayranlarının ve "onlara dünya bize ahiret" felsefesine yatmış gözüken medrese mutaassıplarının eğitimdeki etkinliklerini yenmek... Bu odaklar, Ziya Gökalp, Emrullah Efendi, Satı Bey gibi aydınları perde arkasından baltalayabildikleri gibi, daha önceleri de Saffet, Sadullah, Said Paşaların düşüncelerini gözardı ettirmeyi başarmışlar; bunda da en çok eğitime yeterince değer vermeyen yöneticilerin aldırışsızlıklarından destek bulmuşlardır. □

KAYNAKÇA

AKYÜZ Prof. Dr. Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara, 1982
ANTEL Prof. S. Celal, *Tanzimat Maarifi*, İstanbul, 1940
BALTACIOĞLU İ.H., *Maarifte Bir Siyaset*, İstanbul, 1919
BERKER Aziz, *Türkiye'de İlk Öğretim I*, Ankara, 1945
DURU K. Nâmi, *Ziya Gökalp*, İstanbul, 1975
ERGİN Osman, *Türkiye Maarif Tarihi* I-IV, İstanbul, 1939-1943
KANSU Nafi Atıf, *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme*, 2 kitap, Ankara, 1930-1932
KOÇER H.Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, 1970
Maarif-i Umumiye Teşkilâtı Hakkında Nizamname ve Esbab-ı Mucibesi Mazbatası, İstanbul, 1912
Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, İstanbul, 1922
Mehmed Said Paşa, *Hatırat*, I-II., İstanbul, 1910-11
Muallim Mecmuası Koleksiyonu, İstanbul, 1915
Mustafa Satı (Bey) el-Husrî, *Fenn-i Terbiye, Nazariyat ve Tatbikatı, I-II*, İstanbul, 1909
Selim Sabit (Efendi), *Rehnümâ-yı Muallimin, Sıbyan Mekteplerine Mahsus Usul-i Tedrisiye*, İstanbul, 1883
Takvim-i Vekayi serisi, İstanbul, 1876-1908
TURHAN Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul, 1969

Tanzimat'tan Sonra Özel ve Yabancı Okullar

Cemil Koçak

Özel Okullar

Osmanlı Devleti'nde üç çeşit özel öğretim kurumu bulunmaktaydı:

- Müslümanlar tarafından kurulan özel öğretim kurumları,
- Gayrımüslim azınlık cemaatleri tarafından kurulan özel öğretim kurumları,
- Yabancılar tarafından kurulan özel öğretim kurumları.

Özel Okullara İlişkin Hukukî Düzenlemeler

1839'da ilân edilen ve Gülhane Hattı Hümayunu olarak da bilinen Tanzimat Fermanı'nda, resmî ve özel öğretim kurumlarına ilişkin hüküm bulunmamaktadır. Bu bir ölçüde şaşırtıcıdır, çünkü Tanzimat Fermanı'nın ilânının hemen öncesinde, özellikle de 1830'lu yıllarda, yani II. Mahmud döneminde, eğitim alanında az da olsa bir canlanma başlamıştı. Bununla birlikte, Tanzimat'tan sonra özel öğretim kurumlarında -önceleri pek belli belirsiz ve son derece yavaş- bir hareketlenme görülecektir.

1856 tarihli Islahat Fermanı'nda, Tanzimat Fermanı'ndan farklı olarak, eğitime özel bir yer ayrılmış; hattâ bu konuda gayrimüslim azınlık cemaatlerinin hakları vurgulanmıştır.

"... *ve ehalisi cümleten bir mezhebde bulunan şehir ve kasaba ve karyelerde icra-i âyine mahsus olan ebniyenin ve gerek mektep ve hastane ve mezarlık misillû sair mahallerin hey'et-i asliyeleri üzere tamir ve termimlerine birgûna mevanî ika olunmayıp böyle mahallerin müceddeden inşaası lâzım geldikte patrik veya rüesa-i milletin tasvib-i halinde bunların resm ve suret-i inşaası bir kere canib-i Bab-ı âlimize arzolunmak iktiza edeceğinden ya suver-i mârûza kabul ile müteallik olacak irade-i seniyye-i mülûkânem mucibince iktizası icra veya bir müddet-i muayyene zarfında ol babda olan itirazat beyan olunup bir mezhebin cemaati yalnız olarak sairiyle karışık olmıyarak bir mahalde bulunur ise o yerde âyine müteallik hususatı zahiren ve alenen icrada bir türlü kuyûda düçar olmayıp ahalisi edyan-ı muhtelifede bulunan cemaatlerden mürekkep olan şehir ve kasaba ve karyelerde ise her bir cemaatin takımı sakin olduğu ayrıca mahalde bâlâda bast ü beyan olunan usulü ittibaen kendi kilise ve hastahane ve mektep ve mezarlıklarını tamir ve termime muktedir olabilmesi ve müceddeden inşa olunması iktiza eyliyen ebniyeye gelince bunlar için ruhsat-ı lâzimeyi patrikler veyahut cemaat metropolitleri canib-i Bab-ıâlimizden istida edüp devlet-i aliyyemizce bunda bir gûna mevani-i mülkiye olmadığı halde ruhsat-ı seniyyem erzan kılınması...*

...bir mezhebe tâbî olanların adedi ne miktar olursa olsun ol mezhebin kemâl-i serbestî ile icrâ olunmasını temin için tedabir-i lâzıme ve kaviyyenin ittihaz kılınması ve mezheb ve lisan veyahut cinsiyet cihetleriyle sunûf-ı tebaa-i saltanat-ı seniyyemden bir sınıfın aher sınıfından aşağı tutulmamasını... bulunduğu dinin âyinini icradan men olunmaması ve bundan dolayı cevr ü eza görmemesi ve tebdil-i din ve mezheb etmek üzere kimse icbar olunmaması...

...bundan başka her bir cemaati maarif ve hiref ve sanayie dair milletçe mektepler yapmağa mezun olup, fakat bu makule mekâtib-i umumiyenin usul-i tedrisi ve muallimlerinin intihabı âzası taraf-ı şâhânemden mansub muhtelit bir meclis-i maarifin nezaret ve teftişi tahtında olması ve ehl-i islâm ile hıristiyan vesair tebaa-i gayrimüslime meyanesinde veyahut tebaa-i iseviyye vesair tebaa-i gayrımüslimeden mezahib-i muhtelifeye tabi olanların..."

Islahat Fermanı'nda öncelikle gayrimüslim azınlıkların haklarının korunacağı belirtilmektedir. Fermanda vurgulanan haklardan geniş biçimde yararlanan gayrimüslim azınlıklar, başta İstanbul olmak üzere birçok bölgede özel okullar kurma çabalarını hızlandıracaklardır. Öte yandan, Tanzimat'tan sonra resmî devlet okullarının kapıları gayrimüslim azınlıklara da tedricen açılmıştır. Ancak bu konuda gerek devlet yönetimi, gerek gayrimüslim azınlık cemaatleri tereddütlü davranmışlardır. Merkezî yönetim de bu alanda adım atarken genellikle yavaş ve çekingen davranmış, diğer yandan yönetimce bu konuda alınan kararlar kısa zaman sonra geri alınabilmiştir.

Tanzimat ve Islahat fermanlarında yabancı öğretim kurumlarına ilişkin olarak doğrudan bir hüküm bulunma-

maktadır. Zaten yabancıların okul açmaları ancak fermanla mümkün olabilmekteydi. Bununla birlikte, Osmanlı Devleti'nde yabancılar tarafından açılan özel okulların, genellikle kapitülasyonlar çerçevesinde faaliyet gösterdikleri de belirtilmelidir.

Ancak tüm hukuk metinlerinin önünde vurgulanması gereken ve siyasal önemi de olan nokta şudur: Tanzimat'tan itibaren merkezî Osmanlı yönetimi, Müslüman cemaati ile gayrimüslim azınlık cemaatlerini "Osmanlıcılık" ideolojisi etrafında birleştirerek devletin parçalanmasını önlemeyi hedef almıştır; bu politikanın somut uygulamaları eğitim alanında da görülmüştür. Merkezî yönetim, gayrimüslim azınlık cemaatlerinin kurmuş oldukları özel okullar üzerinde denetim kurmayı amaçlamış ve bunun için gereken hukukî düzenlemeleri sağlamak istemiştir. Söz konusu politika Tanzimat'tan sonra değişik dönemlerde farklı ölçülerde uygulanmış ya da uygulanmak istenmiş; fakat politikanın temelinde bir değişiklik olmamıştır. Oysa gayrimüslim azınlık cemaatleri bu politikaya karşı sert biçimde direnme göstermişlerdir. Azınlıklar, hem kendi özel okullarından, hem yabancı özel okullardan, hem de -girilmesine izin verilen- devletin resmî öğretim kurumlarından yararlanmak istemişlerdir. Merkezî yönetimin azınlık özel okullarının sahip oldukları serbestliği ortadan kaldırarak bu okullar üzerinde denetim sağlamaya yönelik girişimleri, yönetimle azınlıklar arasında tüm dönem boyunca açık ya da gizli, ama mutlaka şiddetli çatışmalara neden olmuştur.

1869 Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi

1 Eylül 1869 tarihli "Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi"nin 1. maddesinde, *"Memâlik-i Devlet-i Aliyyede bulunan mekâtip esasen iki kısma münkasımdır. Birincisi Mekâtib-i umumiyedir ki nezaret ve emr-i idaresi devlete aittir. İkincisi mekâtib-i hususiyedir ki yalnız nezareti devlete ve tesis ve idaresi efrad veyahut cemaata aittir"* denilmek suretiyle eğitimin devlet tekelinde olmadığı açıklanmıştır. Nizamnâmenin 3. maddesinde, *"Her mahalle ve karyede ve icabına göre bir iki mahalle veyahut bir iki karyede lâakal birer sıbyan mektebi bulunacak ve muhtelit olan karye ve mahallelerde İslâm mektebi başka ve etfal-i gayrimüslime mektebi başka olacaktır"* denilmek ve 18. maddesinde de *"Beş yüz haneyi mütecaviz olan bir kasaba ahalisi sırf İslâm ise yalnız İslâm ve sırf Hıristiyan ise yalnız Hıristiyan için birer mekteb-i rüşdiye olacaktır ve eğer ahalisi muhtelit ise İslâm için başka ve Hıristiyan için başka birer mekteb-i rüşdiye yapılacaktır ve bu*

EĞİTİMDE "OSMANLICILIK": Tanzimat'tan sonra Osmanlı yönetimi, Müslümanlarla gayrimüslim azınlıkları "Osmanlılık" ideolojisi çerçevesinde birleştirmeye ve bu yolla devletin parçalanmasını önlemeye çalışmıştır. Bu politikanın somut uygulamaları eğitim alanında görülür: Merkezî yönetim, azınlık okullarını denetim altına almak istemiş; bu yüzden azınlıklarla arasında şiddetli çatışmalar başgöstermiştir. 1909'da Sofya'da toplanan Bulgaristan Maarif-i İslâmiye Encümenleri üyeleri.

ARNAVUT DARÜLMUALLİMÎN'İ: *1 Haziran 1328/1912 tarihli Şehbal dergisinde yer alan, Arnavutluk'ta kurulan Darülmuallimîn'in (erkek öğretmen okulu) açılış törenini gösteren bu fotoğrafın altında şöyle denilmektedir: "Arnavutluk'ta bir adem-i hoşnudîden (hoşnutsuzluktan) bahsedilmekte olduğu sırada, Hükümet-i Osmaniye'nin Arnavut lisanıyla ders verecek muallimler yetiştirmek için kendi masrafıyla darülmuallimînler açmakta olması hazin bir tezad teşkil etmektedir. Ümid olunur ki mektebe, karakola, yola, hulâsa medeniyete düşman olan anâsır-ı cahiliyeye (cahil azınlıklara) bu darülmuallimînler gibi müessesat-ı münevvere (aydınlatıcı kuruluşlar) doğru yolun ne tarafta olduğunu gösterecektir."*

veçhiyle muhtelit kasabada mekteb-i rüşdiyesi olacak sunuf-ı ahalinin adedi yüz haneden ziyade olmak lâzımdır vesair sunuf-ı gayrimüslime hakkında da bu kaide câridir" biçiminde bir hükme yer verilmek suretiyle, Müslümanlar ve gayrimüslim cemaatler için Sıbyan ve Rüşdî derecesinde ayrı okullar açılması ve söz konusu dinî cemaatlerin ayrı okullarda eğitim görmeleri kabul edilmiştir. Ancak 33. maddede, *"Mekâtib-i idadîye, mekâtib-i rüşdiyede ikmal-i tahsil etmiş olan İslâm ile sunuf-ı gayrimüslime çocuklarının muhteliten talim ve tedrisleri için mevzudur"* denilmiştir. Bu madde 42. madde ile birlikte ele alındığında, İdadî ve Sultanî düzeyindeki okullarda Müslümanlarla gayrimüslim azınlıkların birlikte eğitim görecekleri anlaşılmaktadır.

Öte yandan, aynı nizamnâmenin 53. ve 68. maddelerinde belirtildiği gibi Müslümanlarla gayrimüslim cemaatlerin devam edecekleri öğretim kurumlarının öğretmen ihtiyacının bizzat devletin açtığı resmî okullardan karşılanmak istenmesi, azınlık cemaatlerince şiddetle eleştirilmiş ve bu girişimin azınlık cemaatlerince serbestçe yönetilen özel okullara karşı bir müdahale, bir "asimilasyon politikası" olduğu savunulmuştur.

Nizamnâmenin 129. maddesinde ise, *"Mekâtib-i hususiye bazı mahallerde cemaatler tarafından veya gerek tebaa-i devlet-i aliyye ve gerek tebaa-i ecnebiyeden olan efrad ve eşhastan biri canîbinden ücretli veya ücretsiz olarak ihdas ve tesis olunan mekteplerdir ki bunların masarifat ve muhassasatı ya müessisleri tarafından veyahut merbut oldukları vakıfları canîbinden idare ve rüyet kılınır"* denilmekte ve önce özel öğretim kurumları açıkça tanımlanmaktadır. Diğer yandan, yabancıların da özel okul açmalarına izin verilmektedir. Aynı maddenin devamında daha sonra özel okul açılabilmesi için gereken koşullar saptanmaktadır. Buna göre, özel okul açabilmek için öncelikle sözkonusu kuruluşlarda öğretmenlik yapacak olanların elinde Maarif Nezareti'nce onaylanmış bir belge bulunması; bu okullarda genel ahlâka ve siyasete aykırı derslerin okutturulmaması ve bunun sağlanması için de okutulacak dersler ile kitapların Maarif Nezareti'nce görülmüş ve onaylanmış olması gerekmektedir. Ayrıca okulun açılabilmesi için İstanbul'da Maarif Nezareti'nden, vilâyetlerde ise valiliklerden ruhsat alınması koşulu vardır.

I. Meşrutiyet'in ilânı ile birlikte yürürlüğe giren 1876 tarihli Kanun-ı Esasî'nin 11. maddesinde *"Devleti Osmaniyenin dini İslâmdır. Bu esası vikâye ile beraber asayiş-i halkı ve âdab-ı umumiyeyi ihlâl etmemek şartile memalik-i Osmaniyede maruf olan bilcümle edyanın serbesti-i icrası ve cemaat-i muhtelifeye verilmiş olan imtiyazat-ı mezhebiyenin kemakân cereyanı devletin taht-ı himayetindedir,"* denilerek, gayrimüslim azınlıkların hakları korunmuştur. 15. maddede *"Emr-i tedris serbesttir. Muayyen olan kanuna tebaiyyet şartile her Osmanlı umumî ve husûsî tedrise mezundur"* denilmekte; bu madde ile özel eğitimin serbestliği açıklanmaktadır. 16. maddede ise *"Bilcümle mektepler devletin taht-ı nezaretindedir. Tebaa-i Osmaniyenin terbiyesi bir siyak-ı ittihad ve intizam üzere olmak için iktiza eden esbaba teşebbüs olunacak ve milel-i muhtelifenin umur-i itikadiyelerine müteallik olana usul-i talimiyeye halel getirilmeyecektir"* hükmüne yer verilmiştir. Bu madde ile de, öncelikle tüm okulların devletin denetimi altında olduğu vurgulanmakta, ancak daha sonra, cemaatlerin eğitim ve öğretim geleneklerinin korunacağı belirtilmektedir.

Kanun-ı Esasî'de yabancı okullara ilişkin bir hüküm bulunmamaktadır. Aslında Cumhuriyete değin yabancı

özel okullar devletin her türlü denetiminin dışında faaliyet gösterebilmişlerdir; bu okullar öğretim programları için Maarif Nezareti'nden onay almak zorunda da değillerdi.

II. Abdülhamid döneminde kabul edilen yeni bir nizamnâme ile daha önce kurulmuş ve kurulmakta olan maarif müdürlüklerine yeni görev ve yetkiler verilmiştir. Böylece maarif müdürleri, gayrimüslim azınlık okullarına ve yabancı okullara müdahale etme yetkisi kazanmışlardır. Maarif müdürleri, bu okulların açılabilmeleri için Maarif Nezâreti'nden alınması gereken ruhsatnamenin alınıp alınmadığını; öğretimin yasalara uygun biçimde yapılıp yapılmadığını; öğretmenlerin diplomalarının usulüne uygun olup olmadığını; derslerde kitap dışında eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunulup bulunulmadığını ve ders saatlerini denetleme olanağına sahip olmuşlardır. Ancak burada hatırlanması gereken nokta, bu tür yetkilere sahip olmanın, mutlaka bu tür yetkilerin kullanılabilmesi anlamına gelmeyeceğidir.

1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi, okullar üzerinde denetim sağlanması amacı ile müfettişlikler kurulmasını öngörmüştür. 1887 yılında tüm müfettişlikler ayrı bir birime bağlanmışlar ve "Milel-i Gayrimüslim ve Ecnebi Mektepleri Müfettişliği" kurulmuştur. 19. yy sonunda müfettişliğin adı "Mekâtib-i Âliyye ve Hususiye Müfettişliği" olarak değiştirilmiştir. Böylece "Mekâtib-i Âliyye ve Hususiye Müfettiş-i Umumîsi" adını taşıyan müfettişlik biriminin yanında, ayrı bir birim halinde "Mekâtib-i Gayrimüslim ve Ecnebiye Müfettişliği" kurulmuştur.

1886'da, o zamana dek hükümetin müdahale ve denetiminden tamamen uzak olarak faaliyet gösteren gayrimüslim azınlık özel okulları ile yabancı okullar üzerinde ilk kez "müfettiş-i mahsusa" aracılığı ile denetim sağlanmak istenmiştir. Her ne kadar söz konusu denetim önlemleri yalnızca İstanbul'u kapsamakta ise de, bir süre sonra Maarif Nezareti, bu uygulamanın taşradaki diğer gayrimüslim azınlık okulları ile yabancı okulları da kapsamına almasını uygun bulmuştur. Bununla birlikte, bu dönemde gayrimüslim azınlık özel okulları ile yabancı okullar hızlı ve serbest biçimde gelişebilmişler; devlet denetiminin, devletin okul yönetim ve programına müdahalesinin tamamen dışında faaliyet gösterebilmişlerdir.

Öte yandan, II. Abdülhamid döneminde kaza ve kasabalarda yaptırılan iptidaî okulların büyük tutulması ve buralarda Müslümanlarla birlikte gayrimüslim azınlıkların da eğitilmesi yolunda alınan resmî kararlar, ilk öğretimde de, orta öğretimde olduğu gibi, "Osmanlıcılık" politikasına önem verildiğini göstermektedir. Bu politikanın ana amacı, gayrimüslim azınlık cemaatlerinin ulusal bilinç dağıtan özel okulların dinî ve siyasî faaliyetlerini denetlemek, sınırlandırmak ve mümkünse tamamen durdurmaktır. Ancak söz konusu eğitim politikasının bu dönemde de başarılı olamadığı, 1890'lı yıllarda dahi gayrimüslim azınlıkların resmî Rüşdî derecesindeki okullara girmemelerinden de anlaşılmaktadır.

20. yy'ın hemen başında yapılmış bir saptamaya göre, Osmanlı Devleti'nde Hıristiyan azınlıklar ile yabancılar tarafından açılmış özel okul sayısı 10.000, bu okullarda öğrenim gören öğrenci sayısı da 500.000 civarındadır.

Osmanlı Devleti'nin hemen hemen tamamına yakın bir kısmında faaliyet gösteren yabancı özel okulların, devletin hassas sorunu olan "azınlıklar" konusu ile yakından ilgilendikleri belirtilmelidir. Önemli birer kültür kurumu olan bu okullar, dinî propagandanın yanı sıra -hattâ daha da önemlisi- Osmanlı Devleti'nde yaşayan değişik azınlık gruplarını kendi kültürel denetimleri altına almaya çalışıyorlardı. Yabancı okullar, bu anlamda, büyük devletlerin Osmanlı Devleti üzerinde nüfuz kurma ve parçalanması halinde de belirli bölgeler üzerinde hak iddia edebilme politikalarının önemli birer aracıydılar.

Maarif-i Umumiye Kanunu Tasarısı

1908'de ilân edilen II. Meşrutiyet'ten sonra, 1909'da Maarif-i Umumiye Kanunu adı ile yeni bir tasarı hazırlanmıştır. Bu tasarıda özel öğretim konusunda ayrı ve geniş hükümlere yer verilmişse de, tasarının Meclis-i Mebusan'da yasalaşması mümkün olmamıştır. Gayrimüslim azınlıklar, tasarıdaki cemaatlere ait özel okullara ilişkin hükümlerin, bu okulların serbestliğini ihlâl ettiğini ve bunun da Kanun-ı Esasî'nin açık hükümlerine aykırı olduğunu belirterek, yasa tasarısına karşı direnmişlerdir. Bu direniş, Maarif Nezareti'nin sözkonusu okulları ve öğretim programlarını denetlemek, öğretmenlerinin seçimine müdahale etmek ve bu okullarda Türkçe öğretimi yaygın ve zorunlu kılmak yolundaki girişimlerine karşı da sürmüştür.

Tasarıda "mekâtib-i hususiye" tanımlanırken *"efrâd ve cemâat tarafından ücretli ve ücretsiz tesis ve idâre olunan mekteblere 'Mekâtib-i Husûsiye' tesmiye olunur"* denilmiş, fakat yabancı özel okullardan söz edilmemiştir.

Bu dönemde, aradan ancak uzun bir süre geçtikten ve bu alanda birçok girişim sonuçsuz kaldıktan sonra, 23 Eylül 1913 tarihinde Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkati yayımlanmıştır. Konuyla ilgili bir yasanın bu denli geç ve ancak bir "kanun-ı muvakkat" biçiminde yayımlaması, gayrimüslim azınlıkların özel okullara ilişkin müdahaleci girişimlere karşı olan dirençlerinin bir göstergesidir.

Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkati

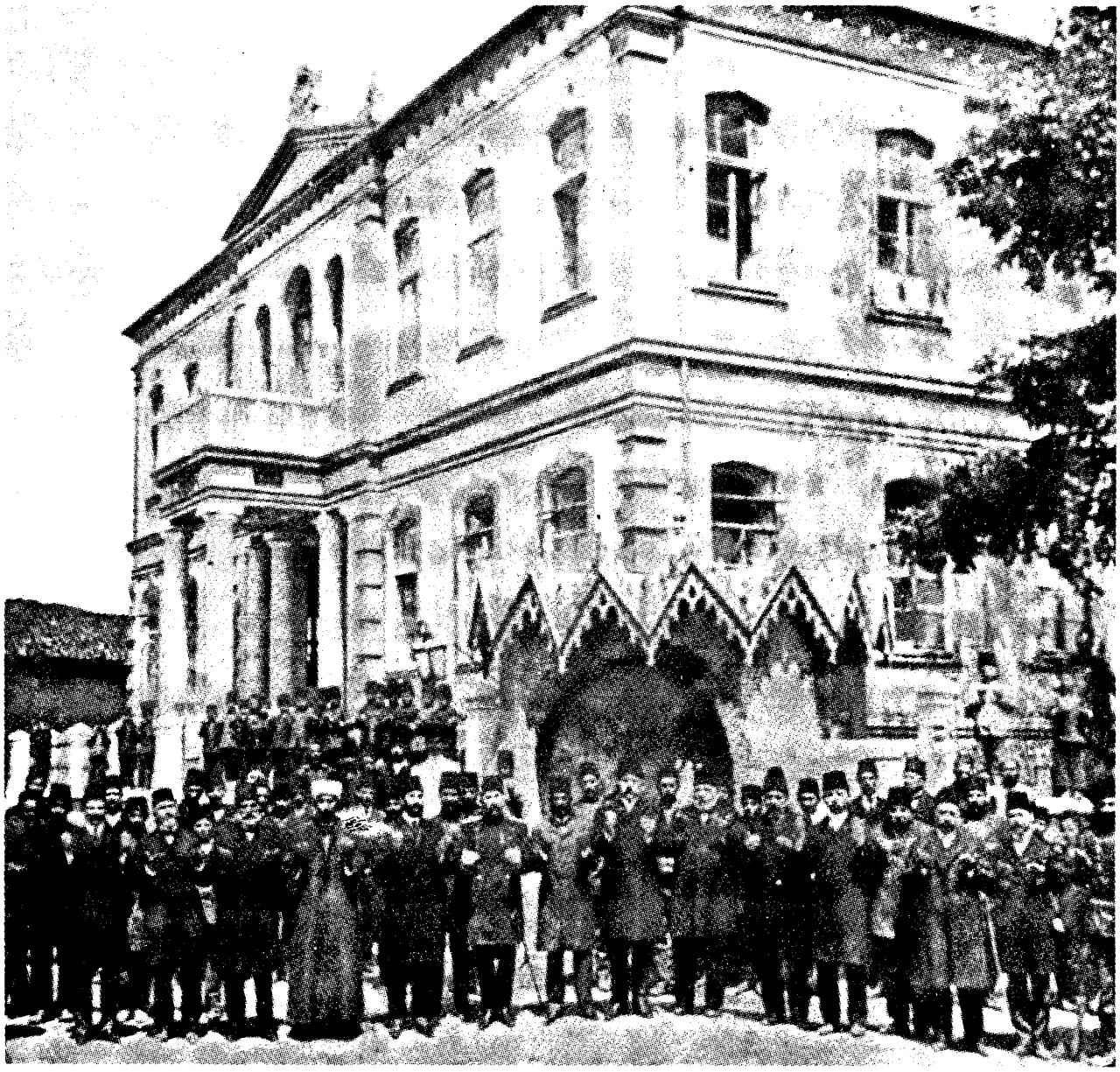
Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkati'nin 2. maddesinde, *"Tahsil-i iptidaî mekâtib-i iptidaiye-i umumiyede veya mekâtib-i hususiyede veyahut ebeveyn veya hususî muallimler tarafından aile nezdinde gösterilir"* denilmekle, özel eğitim ve öğretime yer verilmiştir. Hatta 7. madde ile bu konu adeta yinelenmektedir: *"Tedrisat-ı iptidaiyeye mahsus olan müessesat ya umumî veya hususîdir."* Öte yandan, 20. maddede, *"Bir karye veya mahalle namına olarak tesis veya idare olunan hususî mektepler tedrisat-ı iptidaiye meclislerinin kararları üzerine Maarif Nezâreti'nin ısdar edeceği bir kararname ile mekâtib-i umumiye idâdına ithal olunabilir"* denilmek suretiyle, hükümete özel okulları âdeta devletleştirme yetkisi tanınmaktadır. 91. maddede, özel okulların denetimi için müfettişlikler kurulması öngörülmektedir. 92. madde ise, bir önceki maddeyi daha da açık biçimde ortaya koymaktadır: *"Bilumum mekâtib-i hususiye dahi neharî olsun leylî olsun teftişe tâbidir. Bu teftiş hıfzıssıhhaya, nezafet ve taharete riayet olunup olunmadığının ve terbiye ve tedris hususunda edyan ve ahlâka ve Kanun-ı Esasîye muvafık hareket edilip edilmediğinin ve anâsır-ı Osmaniye beyninde nifak ve adem-i itilâfı mucip ahvâle meydan verilip verilmediğinin tahkikine münhasırdır..."*

Yasada yabancı özel okullar ile ilgili bir hüküm bulunmamaktadır.

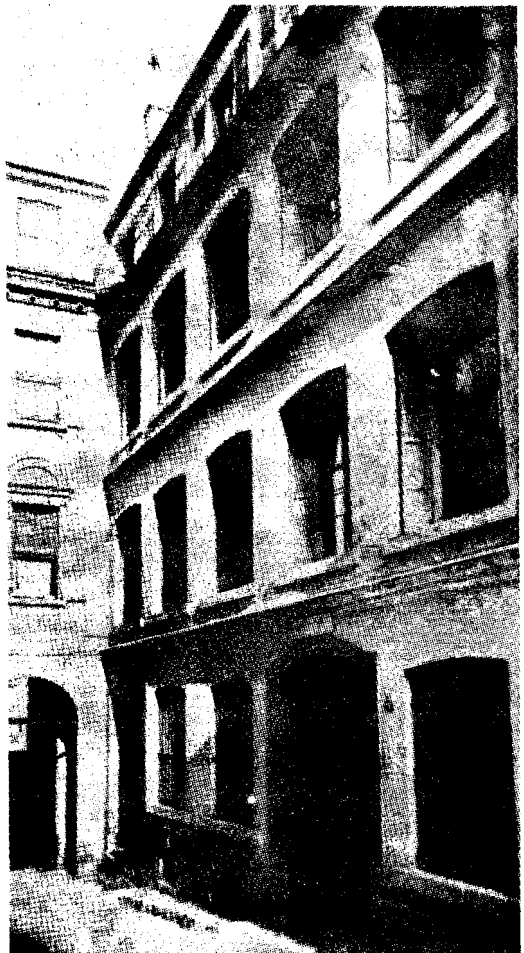
Mekâtib-i Hususiye Talimatnâmesi

I. Dünya Savaşı sırasında, 1915'te Mekâtib-i Hususiye Talimatnâmesi yayımlanmıştır. Talimatnâmenin 1. maddesinde mekâtib-i hususiye, *"masârifi efrâd tarafından ve hükümetçe tanınmış Türkiyeli cemaat, cemiyet ve şirketler cânibinden temin olunarak açılan mektepler"* biçiminde tanımlanmaktadır. 3. maddede "cemaat" sözünden ne anlaşılmak gerektiğine işaret edilmektedir. 6. maddede de, bu okullardaki Türkçe öğretime işaret edilmektedir: *"lisân-ı resmînin gayri lisânla icra-i tedrîsât olunan mekâtib-i hususiyyede Türkçe'nin ve Türkiye tarih ve coğrafyasının Türkçe olarak Türk muallimler tarafından ta'lîm ve tedrîsi mecbûrî"* tutulmuştur. Talimatnâmenin bir ilginç özelliği, azınlıklara ait özel okulları da kapsamına almış olmasıdır, böylece bu yolla bu okullar üzerinde denetim sağlanmak istendiği anlaşılmaktadır.

Talimatnâmeye göre, özel Darülmuallimîn ve Darülmuallimat açılması için



MÜSLÜMANLARLA BİRLİKTE: *II. Abdülhamid döneminde kasabalarda yaptırılan iptidaî mekteplerin (ilkokulların) büyük tutulması ve buralarda Müslümanlarla birlikte gayrimüslim azınlıkların da eğitilmesi yolunda kararlar alınıp uygulanmıştır. Bu da "Osmanlıcılık" politikasının bir göstergesidir. 1906'da Kırkkilise'de (Kırklareli) yaptırılan Hamidiye Mekteb-i İptidaîsi'nin açılış töreni.*



YABANCI ÖZEL OKULLAR: 20. yy'ın hemen başında, Osmanlı Devleti'nde Hıristiyan azınlıklarla yabancılar tarafından 10 bin özel okul açıldığı, bu okullarda 500 bin dolayında öğrencinin öğrenim gördüğü saptanmıştır. Bunlardan Sainte Elisabeth Fransız Okulu (sağda) Fransisken rahipleri tarafından 1872'de Beyoğlu'nda, Sankt-Georg Avusturya Erkek Koleji (altta) Lazarist rahipleri tarafından 1891'de Galata'da açılmıştır.

Maarif Nezâreti'nin onayı gerekmektedir. Öte yandan, yine talimatnameye göre özel okullar, bulundukları yerin en yüksek mülkiye memurları ve maarif müdür ve müfettişleri ile sıhhiye müfettişlerinin denetim ve gözetimi altındadırlar. İptidaî derecesindeki özel okullar ise, Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkati'nde öngörülen ayrı denetime tâbidirler. Müfettişler, her zaman okulları denetlemeye yetkilidirler. Ayrıca, talimatnameye göre, her özel okulun bir sorumlu müdürü olacaktır ve okulun açılabilmesi için gereken ruhsat müdür adına verilmektedir. Okullar, resmî bir talep halinde, faaliyetleriyle ilgili her türlü bilgiyi mülkî ve maarifçe sorumlu yetkililere vermek zorundadırlar.

Talimatnâmede yabancı özel okullar ile ilgili hükümler de bulunmakta; yabancı cemaat, cemiyet ve şirketlerin kendi adlarına okul açmaları yasaklanmaktadır. Yabancıların özel okul açabilmeleri için, okulun açılacağı yörede, *"devlet-i metbuaları tebaasından mektebe ihtiyaç gösterecek raddede nüfus mevcut olmak ve o devletin ülkelerinde Türk tebaasının mektep açmasına müsaade usulü câri bulunmak"* gerekmektedir.

I. Dünya Savaşı'nda hükümet tek taraflı bir kararla, kapitülasyonların kaldırıldığını açıklamış ve böylece yabancılara ait özel okulların sıkı biçimde denetim altına alınması amaçlanmıştır.

Zaten savaşa girildikten sonra İngiliz, Fransız, İtalyan ve Rus okullarına hükümetçe el konulmuş ve bu okullar faaliyetlerine son vermek zorunda kalmışlardır. Binalarına resmî devlet okulları taşınmıştır. Müttefik devletlerinin okulları ise, faaliyetlerine serbestçe devam edebilmişlerdir. Ancak bu durum Mütareke'ye dek sürmüş ve bundan sonra yabancı okullar yeniden eski serbestliklerine kavuşmuşlardır. Nitekim Sevr Antlaşması, yabancı okulların mutlak özerkliğini kabul etmekte ve "Mekâtib-i Hususiye Talimatnâmesi"-ni de yürürlükten kaldırmaktadır. Bununla birlikte, Ankara Hükümeti, Millî Mücadele sırasında 20 Ekim 1921 tarihli Ankara İtilâfnâmesi ile, Fransız okullarının ve diğer Fransız kuruluşlarının faaliyet ve mevcudiyetini kabul etmiştir. Öte yandan, 1922 yılında kendisine yapılan bir başvuru sonucunda, Anadolu'da yeni Amerikan okulları açılması yolundaki bir öneriyi, "Mekâ-

tib-i Hususiye Talimatnâmesi"ni geçerli kabul ederek kabul etmemiştir.

Gayrimüslimlere ait özel okullar ile yabancı okullar sorunu kesin olarak 1923 Lozan Antlaşması ile çözülebilmiştir. Bundan sonra söz konusu okullar üzerinde devlet denetimi kurulmuştur.

Müslümanlarca Açılan Özel Okullar

Tanzimat döneminde, resmî eğitim kurumlarının dahi dikkate değer oranda gelişme göstermediği bir sırada, kişiler ve özel kuruluşlar tarafından da önemli sayıda özel okul açılmamıştır. Nitekim 1876 yılına, yani I. Meşrutiyet'e dek, Müslümanlar tarafından özel öğretim kurumları açma yolunda ne ölçüde girişimlerde bulunulduğu henüz açıklığa kavuşmamıştır.

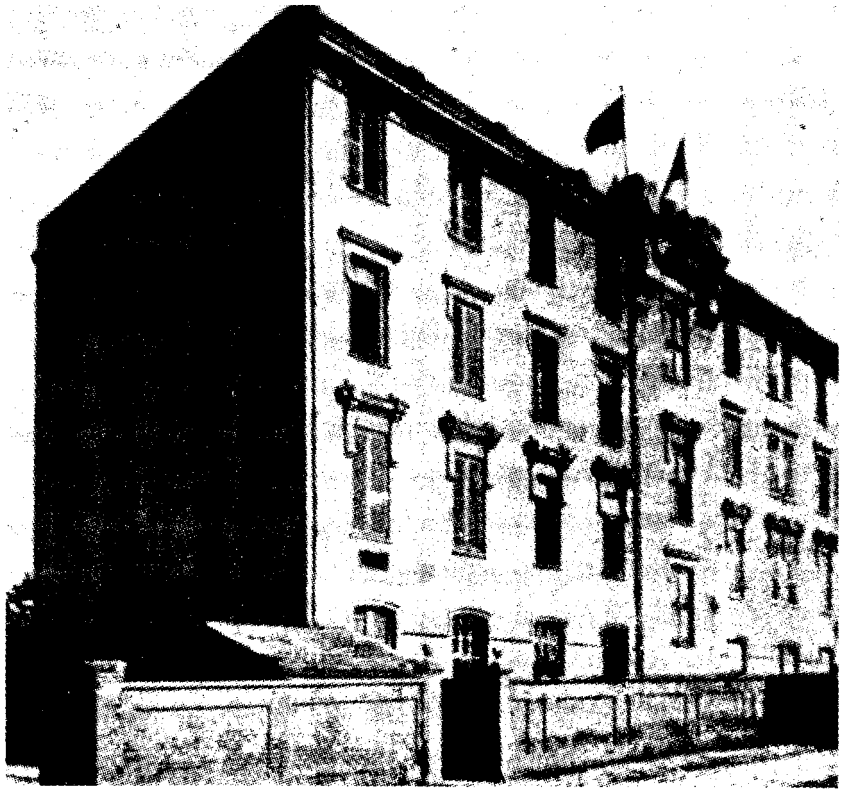
I. Meşrutiyet'ten sonra Müslümanlarca, özellikle de zengin Müslümanların bulundukları semtlerde, özel okullar açılmaya başlanmıştır. Bu okullar, genellikle memur, asker ve ilmiye sınıfına mensup kişilerce açılmakta ve bunlara öğretmenlik eden kişiler de genellikle yine aynı gruplardan gelmekteydi.

1882 tarihli *Devlet Salnâmesi*'nde özel okullara ilişkin olarak ilk kez bir kayıt yer almıştır: Bu tarihte *"Müessis veya cemiyetler tarafından idare edilen mektepler"* başlığı altında, İstanbul'da 5 erkek ve 4 kız özel okulu bulunmaktadır. 1889'da özel okul sayısı 17'ye ulaşmıştır. 1903 yılında ise, Maarif Nezareti'nce yayımlanan salnâmeye göre, bu sayı 28'e yükselmiştir. Öte yandan, 1909 yılında İstanbul'da 39 tane özel rüştiye bulunduğu bilinmektedir.

II. Meşrutiyet'ten sonra Müslümanlar (kişiler, cemiyetler ve şirketler) tarafından açılan özel okullarda bir ölçüde ilerleme olmuştur. Bu sırada "Osmanlı İttihat Mektepleri", "Osmanlı İttihat Mektepleri Cemiyeti" ve "Şirket-i Tedrisiye-i Osmaniye" kurulmuştur. Öte yandan, özel okullar bir araya gelerek "Osmanlı Mektepleri Tevhid-i Mesâi Cemiyeti"ni oluşturmuşlardır. Bu cemiyet, "Mekâtib-i Hususiye İdadîsi"ni kurmuştur. Bununla birlikte, genel olarak değerlendirildiğinde Müslümanlarca açılan özel okullar sınırlı sayıda kalmış; süreklilik ve önemli bir varlık gösterememişlerdir.

Yabancı Okullar

Osmanlı Devleti'nde kurulmuş yabancı öğretim kurumlarının en eskileri



DEVLETİN DENETİMİ DIŞINDA: *Cumhuriyet'e kadar yabancı okullar üzerinde herhangi bir devlet denetimi sözkonusu olmadığı gibi, bu okullar öğretim programları için Maarif Nezareti'nden onay almak zorunda da değillerdi. 1864'te İtalyan Cizvitleri tarafından Beyoğlu'nda kurulan ve 1891'de Beyoğlu Parmakkapı'daki binasına (üstte) taşınan Sainte-Pulchérie Koleji ve Salésien rahiplerince kurularak 1903'te öğretime başlayan, 1910'da Feriköy'deki yeni binasına (altta) geçen Giustiniani İtalyan Okulu.*

Katolik okullarıdır. Ancak bu okulların esas olarak 19. yy'ın ikinci yarısında gerçekleştiği ve bu yıllarda kurulan okulların önemli gelişmeler gösterdiği belirtilmelidir. Yine hatırlanmalıdır ki, gayrimüslim azınlıklar da söz konusu yabancı okullarda eğitim görmekteydiler. Katolik okullarının gelişme döneminde, Protestan okulları da kurulmaya başlanmıştır.

Osmanlı yönetimi, yabancı okulların kurulmasına ve her türlü denetimin dışında serbestçe faaliyet göstermesine karşı önemli direnç göstermiş ve bu tür okulların açılmaması için her türlü güçlüğü çıkarmaktan da çekinmemiştir.

İstanbul'da bulunan Katolik öğretim kuruluşlarının önemli bir kısmı ise, Fransız misyonerleri tarafından açılmıştır. Ancak değişik Katolik tarikatlarına mensup çok sayıda okulun faaliyet gösterdiği de bilinmektedir. Bunlar arasında, "Franciscain", "Dominicain", "Jésuite", "Capucin", "Lazariste", "Filles de la Charité", "Fréres des Ecoles Chrétiennes", "Notre Dame de Sion", "Ivrea", "Soeurs Oblates de l'Assomption", "Fréres Maristes", "Péres Augustins de l'Assomption", "N.D. de Lourdes", "Selésien" ve Gürcü Katolik rahip ve/veya rahibeleri tarafından kurulan okullar bu açıdan önemlidirler.

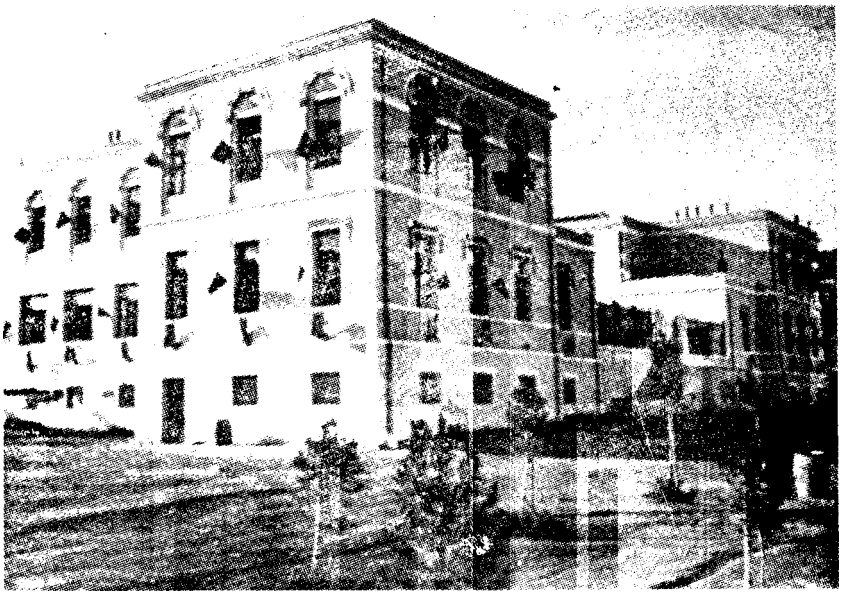
Bu bakımdan yabancı okulların dinî otorite ile olan ilişkisi hemen açığa çıkmaktadır.

İstanbul'da açılmış olan Katolik okulları arasında Fransız ve İtalyanlarınkinden sonra üçüncü olarak Avusturyalı misyonerlerin açtıkları okullar gelmektedir. Bununla birlikte, dönemin sonlarına doğru, Osmanlı Devleti'ndeki Amerikan okulları dikkate değer bir oranda ve hızla artmıştır.

Rum Okulları

Tanzimat'tan sonra İstanbul'da belli başlı üç Rum okulu olduğu saptanmıştır:

• *Fener Rum Okulu:* Rumlar tarafından İstanbul'da kurulmuş olan en eski okuldur; Rumların kendisine tahsis ettiği menkul ve gayrimenkullerin gelirleri ile faaliyetine devam etmiştir. İstanbul'daki ilk Rum okulu olmakla birlikte, kendisinden sonra açılan diğer Rum okullarına göre eğitim ve öğretim bakımından üstünlük göstermiş; Rumların tüm cismanî ve ruhanî müesseselerinin yönetiminde okul mezunları bulunmuşlardır.



Her ne kadar tüm Rum okulları Patrikhane'nin kurallarına göre, Patriklere ve Metropolitlere bağlı idiyseler de, okul ile Patrikhane arasında, diğer okullardan ayrı ve üstün bir ilişki bulunmaktaydı. Bu nedenle okulun adına *"Patriarhiki = Patriarcale"* sıfatı ekleniyordu. Okul, 1856 tarihli Islahat Fermanı'ndan (ve aynı zamanda Paris Konferansı'ndan) önce Patrikhane tarafından seçilen ve beş Metropolitten oluşan bir heyetçe yönetilmekteyken bu tarihten itibaren yönetimi Patrikhane'nin Sen Sinod meclisi üyesi olan bir metropolitin başkanlığı altında, Rumların ileri gelenleri arasından seçilen beş kişiye devredilmiştir. Böylece, okulun ruhanî otorite ile ilişkisi tedricen kesilmiştir.

• *Heybeliada Rum Papaz Okulu:* 1844'te Patriğin girişimiyle Heybeliada'da "Tepe Manastırı" da denilen "Ayatriyada Manastırı"nın yanında kurulmuştur. Amacı, Ortodoks rahiplerin teoloji eğitimlerini sağlamak, bilgili ve aydın nitelikte ruhanîler yetiştirmekti. Kuruluşundan Lozan Antlaşması'na dek "Yüksek Ortodoks İlâhiyat Okulu" adını taşımış; Lozan Antlaşması'ndan sonra birinci derecede orta uzmanlık Rum rahiplerini yetiştiren bir kuruluş haline gelmiştir. Okulun yönetimi ve geliri tamamen Patrikhane'ye bağlı kalmıştır.

• *Rum Darülfünûnu (Kuruçeşme Rum Üniversitesi):* 1806'da Eflâk Voyvodasının oğlu ve Boğdan Voyvodasının kardeşi tarafından Kuruçeşme'de içinde hastahanesi de olan bir okul açılması için resmen izin talep edilmiş ve söz konusu izin III. Selim tarafından aynı yıl bir fermanla verilmiştir. "Millet-i Rum Talimgâhı" adı verilen okul hükümetçe de resmi Tıp okulu olarak kabul edilmiştir. Okulun Patrikhane ile yönetim bakımından bir ilişkisi olmamış, dolayısıyla mütevelli heyetince yönetilmiştir. Yunanistan'ın bağımsızlığının ilânına dek faaliyetine devam etmiştir.

I. Meşrutiyet'ten sonra Rum okullarında öğretim programı Yunan okullarının bir benzeriydi ve Türkçe öğretime yer verilmemekteydi. Osmanlı Devleti'nin değişik yörelerinde yaşayan Rumlar, yine bizzat kendileri tarafından seçilen yöneticiler aracılığı ile Rum eğitim ve öğretim kurumlarını yönetmişlerdir. Bu sivil heyetin dışında, ruhanî otoriteyi temsil eden Metropolit ya da Piskopos vekili sıfatı ile bir Papaz ya da Piskoposun, ruhanî otoritenin alanında bulunan okullar üzerinde denetim yetkisi vardı. İstanbul Başpiskoposluğunun görev alanı içinde bulunan okullar ise, bir Metropolitin başkanlığında dört ruhanî ve dört cismanî üyeden oluşan bir heyetçe yönetilirdi. Bu heyet İstanbul Başpiskoposluğunun görev alanında bulunan okulların denetimiyle de ilgilenmekteydi. Hattâ heyetin sekreteri, müfettiş-i umumî sıfatını da taşımaktaydı. Okulun geliri ruhanî ve cismanî otoritelerce karşılanmakta; öğretim programında kullanılan ders kitaplarının ise, Patrikhane tarafından

TÜRK ÖZEL OKULLARI: I. Meşrutiyet'ten sonra Müslümanlar tarfından, özellikle zengin Müslümanların bulunduğu semtlerde özel okullar açılmaya başlanmış ve İstanbul'da özel rüşdiye sayısı 1909'da 39'a ulaşmıştı. Selânik'te açılan İttihat ve Terakki Mektebi (karşı sayfada) ve Kadıköy'deki Mahmudiye Mektebi'nin öğretmenleriyle, öğrencileri (üstte).

seçilmesi ve yine Patrikhane tarafından yayınlanan kitap cetvelinde yer alması gerekmekteydi.

1904 yılında Rum Patrikhanesi'nin yayımladığı bir istatistiğe göre İstanbul'da 64 Rum ilk ve orta okulunda toplam 360 öğretmen bulunmaktaydı. Bu okullar Rumlar ve mütevelli heyetler, yani cismanî otoriteler tarafından yönetilmekteydi. Bunun dışında doğrudan doğruya Patrikhane'ye bağlı olan ve onbirbin civarında öğrencisi olan toplam Sekiz Rum okulu daha vardı.

Rum kültür teşekkülü ve müessesesi olarak mutlaka söz edilmesi gereken ad, "Rum Cemiyet-i Edebiyesi"dir ("Elinikos Filolopikos Sillogos"). Cemiyet İstanbul'daki Rumların kültürel gereksinmelerini gidermek amacı ile 1861'de kurulmuştur. Kısa zamanda önemli bir kültür merkezi haline gelmiş ve Avrupa'daki kültür ve eğitim kurumları ile ilişki kurmuştur. Rum eğitim kurumlarının gelişmesine önemli katkıda bulunmuş, Yunan kültürünün, dilinin ve eğitiminin yaygınlaşmasında hizmeti geçmiştir. Bu cemiyet, Rum özel okullarının denetimini de sağlamıştır.

Ermeni Okulları

Tanzimat Fermanı'nın ilânından hemen önce, daha 1834'te Ermeni Patrikhanesi tarafından yapılan bir istatistiğe göre, Anadolu'da yüzün üzerinde Ermeni okulu bulunmaktaydı. Ancak birçok Ermeni okulu maddî olanaksızlıklar nedeniyle faaliyete devam etmekte güçlüklerle karşılaşmaktaydı. Bu nedenle İstanbul'daki Ermeni okulları, maddî yardım sağlamak amacıyla, kentin değişik semtlerinde "mekteplere yardım cemiyetleri" kurmuşlardır. Bu cemiyetler aracılığı ile okullara maddî yardımda bulunulmuş, kütüphaneler kurulmuş, konferanslar düzenlenmiş ve kitaplar yayımlanmıştır. 1853'te Ermeniler tarafından bir Maarif Komisyonu kurulmuştur; komisyonun amacı, Ermeni eğitim faaliyetlerine yardım etmekti.

1859'da Maarif-i Umumîye Meclisi üyesi bir Ermeni tarafından düzenlenen istatistiğe göre, İstanbul'da toplam 42 Ermeni okulu bulunmaktaydı. Bu okullara devam eden öğrenci sayısı ise beş binin üzerindeydi.

Ermenilerin kendi iç işlerini düzenlemek amacı ile hazırlanan 24 Mayıs 1860 tarihli yeni nizamnâme (1863'te hükümetçe de onaylanarak "Nizamnâme-i Millet-i Ermeniyan" adı ile *Düstûr*'a da geçmiştir) ile cismanî ve ruhanî otorite birbirinden ayrılmış ve okulların yönetimi de özel olarak kurulmuş olan Maarif Komisyonu'na geçmiştir. Kurulan ilk Maarif Komisyonu da tüm Ermeni okulları için bir iç nizamname hazırlamıştır.

Maarif Komisiyonu'nca 1871'de yayınlanan bir istatistiğe göre İstanbul'da 18'i erkek, 13'ü kız ve 17'si karışık olmak üzere toplam 48 Ermeni okulu bulunmaktaydı. Öğrenci sayısı altı bine yakındı.

1874 yılında yapılan bir istatistiğe göre, Anadolu'da 469 Ermeni ilk ve ana okulu bulunmaktaydı. 1880'de yayımlanan bir rapor, İstanbul'da 51 Ermeni okulunda 5.500 öğrencinin öğrenim gördüğünü ortaya koymaktadır. 1893 tarihinden itibaren İstanbul ve Anadolu'daki tüm Ermeni okulları Maarif Komisyonu'nun denetimi altında aynı öğretim programını uygulamaya başlamışlar; Maarif Komisyonu bu tarihte Maarif Nezareti'nden izin alarak yeni ders kitapları da bastırmıştır.

1900 yılında, yani 20. yy'ın hemen başında İstanbul'da 40 Ermeni okulu vardı. Öte yandan, Anadolu'da 57 vilâyet merkezinde toplam 813 Ermeni okulunda seksen binin üzerinde Ermeni öğrenci öğrenim görmekteydi. Vilâyetlerdeki özel iptidaîler ve idadîler, eytamhaneler, resmi idadîler, Katolik, Protestan, Latin ve yabancı okulları da dahil edildiğinde, 1901-1902 öğretim yılında Osmanlı Devleti'nde yüz binin üzerinde Ermeni öğrenci bulunmaktaydı.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Maarif Komisyonu yeni bir öğretim programı hazırlamıştır.

1910'da İstanbul'da 44 Ermeni okulunda altı binin üzerinde öğrenci öğrenim görmekteydi. I. Dünya Savaşı sonunda Ermeni okulları yalnızca İstanbul'da varlıklarını koruyabildiler.

Belirtilmesi gereken bir konu, Ermeni cemiyetlerine ve kişilere ait okullardır. Örneğin 1870'de kurulan "Hayoç Miyaçyal İngerrutyan Cemiyeti", I. Dünya Savaşı'na dek Anadolu'nun değişik yerlerinde yüzün üzerinde okul açmıştır. "Azkaniver Hayuhyaç İngerrutyan Cemiyeti" ise 1879'da kurulmuş ve Anadolu'da 23 okul açmıştır. Cemiyetlerin açtığı okulların yanı sıra, Tanzimat'tan I. Dünya Savaşı'na dek kişilerce de İstanbul'da yirminin üzerinde okul açılmıştır.

Ermeniler Avrupa'da hemen her ülkeye yayıldıklarından, Ermeni kültür kurum ve merkezleri de Avrupa'nın değişik kentlerine dağılmıştır. Osmanlı Devleti'nde bulunan Ermenilerin kül-

RUM EYTAM MEKTEBİ: I. Meşrutiyet'ten sonra Rum okullarında Türkçe öğretim yapılmamış ve öğretim programları Yunan okulları örnek alınarak düzenlenmiştir. Bu okullar mahallî Rum yöneticilerinin idaresi altındaydı. Ayrıca, bir papaz ya da piskoposun "ruhanî otorite" altında bulunan okulları denetim yetkisi vardı. Selânik'teki Rum Eytam (Yetimler) Mektebi.

türel faaliyetleri, diğer Ermeni kültür merkezleri ile karşılaştırıldığında sönük kalmaktadır.

Yahudi Okulları

Tanzimat'tan sonra Yahudi okulları, diğer gayrimüslim azınlık okulları kadar gelişme gösterememiş, hatta Müslümanlarca açılan özel okulların dahi gerisinde kalmıştır. Yahudi cemaati devletin resmî okullarına olduğu gibi yabancı ülkelerde Yahudi örgütlerince açılan okullara da ilgi göstermemiştir.

Bununla birlikte, ilk Yahudi okulu olan "Musevi Asrî Mektebi" 1854'de açılmıştır. Hasköy'de de 1895 yılında "Şûle-i Maarif" adlı, esas itibariyle haham yetiştirmek amacı ile bir okul daha açılmıştır. I. Meşrutiyet'ten sonra 1875'de "Alliyans İsrailit" önce İstanbul'da, daha sonra da diğer kentlerde okullar açmaya başlamıştır. Ancak bu girişim dindar Yahudi cemaatinin şiddetli tepkisini çekmiştir. Yahudi okullarında çeşitli dillerde, bu arada Türkçe öğretim de yapılmıştır.

1902'de Hasköy'de "Alliyans İsrailit Mektebi" içinde bir "Haham Mektebi" kurulması Hahamhane'ce talep edimiş ve okulun açılmasına izin verilmiştir. İptidaî ve rüştî derecesinde olan bu okulda Türkçe öğretim yapılmaktaydı. Yine 1890'larda "Famanto Mektebi"nde, "Menba-i Marifet Mektebi"nde ve "Şûle-i Maarif Mektebi"nde Türkçe öğretilmekteydi.

Yahudiler de Ermeniler gibi dünyanın birçok yöresine dağıldıklarından, Yahudilerin Osmanlı Devleti'ndeki kültürel faaliyetleri önemsiz kalmıştır.□

KAYNAKÇA

□ ERGİN Osman, *Türk Maarif Tarihi,* 5 cilt, İstanbul, 1977
□ KARAL Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi,* V-VIII, Ankara, 1983
□ KODAMAN Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi,* İstanbul, 1980
□ ÖZALP Reşat, *Milli Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923),* İstanbul, 1982
□ POLVAN Nurettin, *Türkiye'de Yabancı Öğretim,* 1. cilt, İstanbul, 1952
□ UNAT Faik Reşit, *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış,* Ankara, 1964

Amerikan Okulları

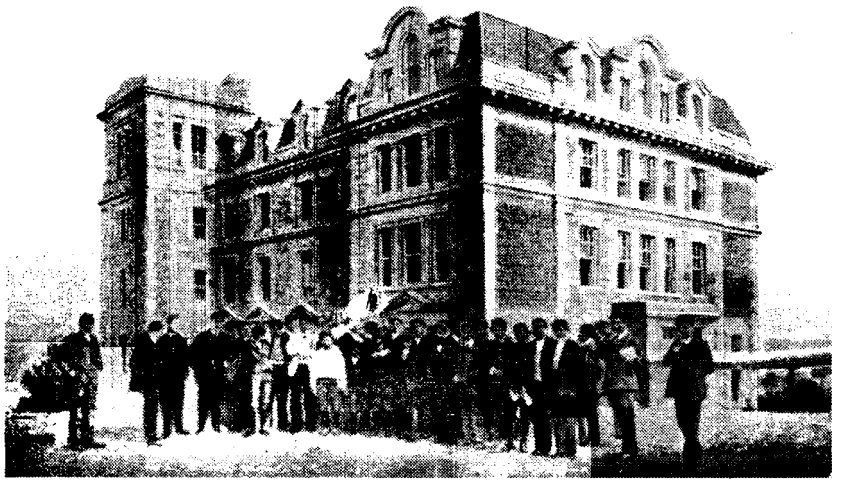
Uygur Kocabaşoğlu

19. yy, "Düvel-i Muazzama"nın yaygın ve etkin misyoner faaliyetlerine başvurduğu bir yüzyıl oldu. Çünkü misyoner faaliyetleri bu ülkelerin ekonomik-kültürel yayılmalarının en etkin mekanizmalarından biriydi. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu, 19. yy'da "hasta adam" kimliği, çok uluslu yapısı, bir dinler ve ırklar mozaiğini andıran görünümüyle, önceki yüzyıllardan daha yoğun bir biçimde misyonerlerin at oynattığı belli başlı ülkelerdendi. Dünyanın paylaşılmasına biraz geç, ama etkin bir biçimde katılan Amerika Birleşik Devletleri açısından da, misyoner faaliyetlerinin en önemli "hayat alanları"'ndan biri Türkiye oldu. Bu hayat alanını kazanmada okulların çok önemli bir rolü vardı.

Türk-Amerikan ilişkileri tarihinde Protestan Amerikalı misyonerlerin ortaya çıkışı ve iki ülke arasındaki ticarî ilişkilerin gelişimi anlamlı bir paralellik gösterir. İki ülke arasındaki ticarî ilişkiler ilkin İzmir incirlerinin 1785 yılında Boston'a satılmasıyla başlamış ve yüz yıldan daha az bir süre içinde Osmanlı-ABD ticareti, İngiltere, Fransa, Almanya'dan sonra dördüncü sıraya yükselmişti.

Türk-Amerikan ilişkilerinin resmî düzeyde başlatılması için ABD'den geen öneriler önceleri Bâbıâlî'ce soğuk karşılanmışsa da 1830 yılında ilk Osmanlı-ABD anlaşması İstanbul'da imzalanmıştı. Oysa bu tarihten on yıl kadar önce, bütün yüzyıl boyunca ve günümüze kadar faaliyetlerini sürdürecek olan "American Board of Commissioners for Foreign Missions" (ABCFM

PARLAK YILLAR: Amerikan okullarının en çok artış gösterdiği dönem I. Dünya Savaşı öncesinde oldu. Bu yıllarda Amerikan misyonerlerinin en çok faaliyet gösterdikleri ülke Osmanlı Devleti'ydi. 1910'da toplam 430 okul ve 23.465 öğrenci sayısı da bunu göstermektedir. Üstte Harput'ta Amerikan okulları, altta ise Tarsus'ta Amerikan okulunda öksüz öğrenciler.



ROBERT KOLEJ: *ABD dışında en eski okullardan biri olan Robert Kolej, misyoner Dr. Cyrus Hamlin ile Christopher Robert tarafından kuruldu. 1853'te Bebek'te küçük bir binada öğrenime başlayan okul, 1870'te şu anda Boğaziçi Üniversitesi olarak kullanılan binalara geçti.*

TABLO 1

Amerikan Misyoner Okullarının Sayısal Görünümü (1845-1904)

Yıllar	Misyoner Sayısı	Yerli Görevli Sayısı	Okul Sayısı	Öğrenci Sayısı
1845	34	12	7	135
1850	38	25	7	112
1855	58	77	38	363
1860	92	156	71	2742
1865	89	204	114	4160
1870	116	364	205	5489
1875	137	460	244	8253
1880	146	548	331	13095
1885	156	768	390	13791
1890	177	791	464	16990
1895	177	867	449	20604
1900	153	910	425	23040
1904	187	1057	465	22867

TABLO 2

1910 Yılında Amerikan Misyoner Okulları

	Okul Sayısı	Öğrenci Sayısı
Ana ve ilkokullar	395	19.243
Orta dereceli okullar	29	3.012
Yüksekokullar (kolejler)	6	1.219
TOPLAM	**430**	**23.474**

veya yalnızca Board. Örgütün adı daha sonra değişmiş ve *United Church Board for World Ministries* olmuştur. Her iki durumda da ülkemizdeki Amerikan okulları kısaca "Board Okulları" olarak tanınmıştır.) adlı misyoner kuruluşu Osmanlı mülkünde faaliyete başlamıştı. Ancak Amerikan misyonerlerinin Türkiye'deki faaliyetlerinin gerçek anlamda gelişmeye başlaması 1830 yılından sonra oldu.

Misyoner Faaliyetleri

Misyoner faaliyetleri, birbiriyle eşgüdümlendirilmiş başlıca üç işlevden oluşmaktadır: Eğitim; yayımcılık faaliyetleri; sağlık bakım ve hizmetleri. Amerikan misyoner faaliyetlerinin en önemli ögesi, kuşkusuz okullardır. Amerikalı misyonerlerin 1819 yılında Osmanlı mülküne ayak basmasından sonra, ilk Amerikan misyoner okulu 1824 yılında Beyrut'ta açıldı. Bu okulun, misyoner çocukları dışında, dördü kız ikisi erkek olmak üzere altı öğrencisi vardı.

1830 yılından sonra misyoner faaliyetlerinin merkezi İstanbul'a kaydı. Amerikalı misyonerler, bir öğretmenin çok sayıda öğrenciyi eğitmesine olanak veren ve ileri sınıflardaki başarılı öğrencilerin de eğitim kadrosu içinde yer almasını sağlayan bir yöntemle yeni yeni okullar açmaya başladılar. İlk yıllarda, öteki büyük devletlerin misyoner kuruluşları arkalarına sefaretleri de alarak bu okulların kurulmasına karşı çıktılar. İlk Amerikalı misyonerlerden William Goodell'in 1832 yılında kendi evinde faaliyete başlattığı kız okulu, Fener Patrikhanesi'nin baskısı sonucu Bâbıâlî'ce kapatıldı. Buna rağmen, 1834 yılında İstanbul Beyoğlu'nda bir kız okulu faaliyete başladı ve aynı yıllarda Bursa, İzmir, Trabzon'da yeni okullar devreye sokuldu.

19. yy'ın ikinci yarısından itibaren Amerikan misyoner okulları hızla gelişti. 1870-1885 yılları arasında çoğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde olmak üzere çeşitli düzeylerdeki okulların sayısı arttı. Amerikan misyoner okullarının 1845-1904 tarihleri arasındaki sayısal görünümü Tablo 1'dedir.

Tablo I'deki veriler, ABCFM kaynaklarına dayanılarak derlenmiştir. Amerikan okullarını Osmanlı kaynaklarına bakarak sağlıklı bir biçimde saptama olanağı pek yoktur. Örneğin 1316 (1896) ve 1321 (1901) Maarif Salname-

leri'nde taşradaki Amerikan okullarının sayısı sırasıyla 36 ve 96 olarak görülmektedir. Oysa gerçekte, bu okulların sayısı 1895 yılında 449 ve 1900 yılında ise, 425 idi. Aynı şekilde, 1316 Salnamesi'nde, Erzurum Vilâyeti için, *"Mezkûr vilayette mekâtib-i ecnebiye yoktur"* denilmesine karşın, bu ilde önceki yıllarda kurulmuş en az dört Amerikan okulu bulunduğunu Amerikan kaynaklarına dayanarak biliyoruz. Bu durumun başlıca nedeni, bu okulların ruhsatsız çalışmalarıydı.

Amerikan okullarının en parlak dönemi, I. Dünya Savaşı öncesi yıllar olmuştur. Örnek olmak üzere, 1910 yılında, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan misyoner okullarının dökümü Tablo 2'de verilmiştir.

I. Dünya Savaşı'na giden yıllarda, Osmanlı eğitim sistemi içinde, bir de Amerikan misyoner eğitim sistemi oluşmuştu. Anaokullarıyla ilkokullar daha çok kırsal yörelere yayılmış azınlıklar, öncelikle Ermeniler arasında, Amerikalı misyonerlerin gözetiminde yerli öğreticiler kanalıyla ortaöğretime kaynak hazırlayan kurumlar niteliğindeydiler. Orta dereceli okullar, yatılı ve gündüzlü, kız ve erkek okulları olmak üzere, orta, lise ve sanat okulu düzeyindeydi. Yüksekokulların ise Birleşik Amerika'daki kolejlere "muadil" olduklarını biliyoruz.

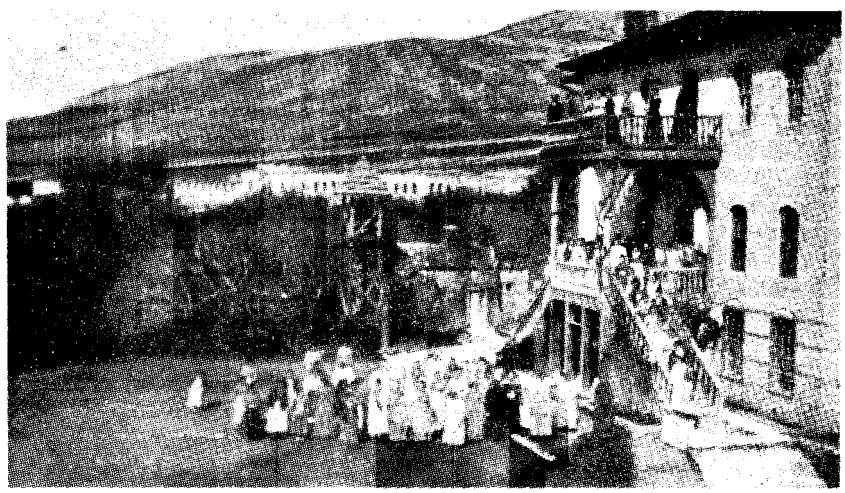
Bu okulların her türlü eğitim ve kültür faaliyetleri ve ders programları Osmanlı yönetiminin kontrolü dışındaydı. Misyonerler, uygun gördükleri eğitimi, uygun gördükleri biçimde uygulayabiliyorlardı. Özellikle yüksekokulların "muadelet"leri, ABD'deki bazı eyaletlerin ilgili makamlarına onaylatılmış ve buralardan mezun olan gençlerin ABD'de aynı düzeyde okullardan mezun olan gençlerle eşit haklara sahip olmaları güvence altına alınmıştı.

Osmanlı İmparatorluğu, savaş öncesi yıllarda, Protestan Amerikalı misyonerlerin dünya ölçeğindeki en büyük faaliyet alanıydı. Robert Kolej ve İstanbul Kız Koleji dışında tüm Amerikan okullarının doğrudan bağlı bulunduğu ABCFM ya da bilinen adıyla Board, bütün dünyadaki misyonerlerinin üçte birini Osmanlı İmparatorluğu'nda istihdam ediyordu. Dünyanın misyoner faaliyetleri açısından paylaşımında Türkiye'nin, yukarda sözü edilen Board'un payına düştüğünü belirtelim.

1910 yılında İmparatorluk'taki orta dereceli Amerikan okullarının sayısı yaklaşık 30, buralarda okuyan öğrencilerin sayısı ise yaklaşık 3 bin civarında iken, hemen hemen aynı yıllarda sultanî ve idadîlerin sayısı 70 kadardı ve buralarda okuyan öğrencilerin sayısı 6-7 bin dolaylarında idi. Bu durum, İmparatorluk'taki Amerikan okullarının sahip olduğu ağırlığı gözler önüne sermektedir.

Türklerin ya da daha doğru bir tanımla Müslümanların Amerikan okullarına katılmaya başlamaları ancak 19. yy'ın son yıllarında gerçekleşti. Yalnızca Amerikan okullarında değil, tüm yabancı okullardaki Türk/Müslüman öğrencilerin oranı 1900 yılında % 15'i, 1911'de % 56'yı, 1926'da % 51'i, 1931'de % 64'ü ve 1939'da ise % 76'yı buluyordu.

Yine bir karşılaştırma yapabilmek açısından belirtilmelidir ki, 20. yy'ın başında, İmparatorluk'taki tüm yabancı okulların sayısı 10'u yüksek okul, 46'sı lise ve dengi okul, 1450 kadarı da orta, ilk ve anaokulu olmak üzere 1500'den fazla idi. Bu okulların tümünde



KIZ ÖĞRENCİLER: *Amerikan okullarında erkek öğrencilerin yanısıra kız öğrencilerin de eğitimine önem verildi. Robert Kolej'in kurulmasından sonra 1871'de Mary Mills Patrick tarafından İstanbul'da Arnavutköy'de öğrenime başlayan kız koleji ile birlikte imparatorluğun değişik yörelerinde birçok kız koleji açıldı. Üstte Arnavutköy Kız Koleji öğrencileri, altta Maraş'taki kız koleji.*

61.000'den fazla öğrenci okumaktaydı. Özellikle lise ve yüksekokulların yarısından fazlasının, buralarda okuyan öğrencilerin ise yaklaşık yarısının Amerikan okullarında bulunduğu görülmektedir. Yine yüzyılın başında, İmparatorluk'ta, (İstanbul dışında) faaliyet gösteren öğretmen okullarının (Dârü'l-muallîmîn) sayısı ancak 15, buralarda öğretmenlerin sayısı 32 ve okuyan öğrencilerin toplam sayısı ise yalnızca 496 idi. Bütün bu veriler, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında Amerikan misyoner okullarının Osmanlı eğitim sistemi içinde ne denli büyük bir ağırlığa sahip olduğunu sergilemektedir.

Yine bir fikir vermesi açısından, 1913-1914 ders yılında orta ve yukarı düzeylerdeki Amerikan okullarına devam eden öğrencilerin etnik kökenlerine göre dağılımı aşağıdaki gibidir:

122 Türk Öğrenci
339 Rum Öğrenci
4385 Ermeni Öğrenci

Kısa adıyla Board adlı misyoner örgütünün, Osmanlı İmparatorluğu'nun bugünkü Türkiye sınırları içinde kalan yörelerdeki faaliyeti, bölgesel esasa dayalı başlıca üç merkezde toplanmıştı. Bu merkezler, bütün faaliyetlerin koordine edildiği, yayın işlerinin yürütüldüğü İstanbul'a bağlıydı. Anılan dönemde -savaş öncesi- Amerikan okullarının, daha çok orta ve yukarı düzey belli başlı okullar eksenindeki sayısal görünümü şöyle özetlenebilir:

I. Batı Anadolu Misyonu: Yaklaşık 7/10'u Müslüman olan on milyon insanın yaşadığı bu bölgede 81 misyoner, 450 yerli görevli faaliyet gösteriyordu ve 153 okulda (Robert Kolej ve İstanbul Kız Koleji dışında) yaklaşık 9.000 öğrenci bulunuyordu. Bu okulların belli başlılarının özgün adları ve bulundukları yerler Tablo 3'te gösterilmiştir.

II. Doğu Anadolu Misyonu çerçevesindeki illerde bulunan okullar ve öğrenci sayıları da Tablo 3'te yer almaktadır.

III. Merkezî Anadolu Misyonu: Orta ve Güneydoğu Anadolu'nun bazı kesimlerindeki 114 okuldan önemlileri Tablo 3'te belirtilmiştir.

I. Dünya Savaşı ve onu izleyen olaylar Amerikan okullarının durumunu büyük ölçüde etkiledi. Van, Erzurum, Trabzon, Haçin gibi yerlerdeki okullar, buralardaki Ermeni nüfusun "tehcir" vb. nedenlerle azalması sonucu bir daha açılmamak üzere kapandı. Harput, Sivas, Talas, Merzifon gibi yerlerdeki okullardan savaş içinde yetimler yurdu olarak yararlanıldı.

Kurtuluş Savaşı, Merzifon ve Maraş'taki okulların kapanmasına neden oldu. Antep'teki *Central Turkey College* Halep'e, Merzifon'daki *Anatolia College* Selanik'e taşındı.

Savaş sırasında Robert Kolej ve İstanbul Kız Koleji, Cemal ve Enver Paşa gibi İttihat ve Terakki önderlerinin arkalamaları ile eğitimlerini kesintisiz sürdürdüler. Ayrıca, küçük bir ara müstesna, İzmir'deki okullarla Bursa ve İstanbul Gedikpaşa'daki okullar da Kurtuluş Savaşı boyunca faaliyetlerine devam ettiler.

Osmanlı İmparatorluğu'nda genel olarak yabancı okullar, özel olarak da Amerikan okulları öğretim yapma hakkını kapitülasyonlardan alıyorlardı. Bununla birlikte, kapitülasyonlarda doğrudan okullara ya da öğretim hakkına

TABLO 3

I. Dünya Savaşı Öncesinde Başlıca Amerikan Okulları

	Adı	Öğrenci Sayısı
I. Batı Anadolu Misyonu		
A. İstanbul: Gedikpaşa	Girls School	268
B. Anadolu (Küçük Asya): Adapazarı	Girls High School	293
Bursa	Girls High School	169
İzmir	American Collegiate Institute for Girls	301
İzmir	International College	380
Kayseri	Talas Boys School	147
Kayseri	Talas Girls School	126
Sivas	Girls High School	726
Merzifon	Anatolia College	280
Merzifon	Anatolia Girls School	250
II. Doğu Anadolu Misyonu		
Harput	Euphrates College	200
Harput	Girls High School	395
Diyarbakır	Protestant School	?
Mardin	Teachers School	?
Mardin	Girls High School	39
Bitlis	Girls Boarding School	41
Van	Boys School	325
Van	Girls School	484
Erzurum	Girls Boarding School	200
Erzurum	Boys Boarding School	90
III. Merkezi Anadolu Misyonu		
Antep	Central Turkey College For Boys	247
Antep	Seminary For Girls	156
Maraş	Central Turkey College For Girls	118
Adana	Seminary For Girls	180
Haçin (Saimbeyli)	Hadjin Home School For Girls	267
Tarsus	Saint Paul's Institute For Boys	170
Urfa	Industrial Training School	?

ilişkin maddeler yer almıyordu. Yabancı devletler, kendi uyruklarına tanınan "âyin hürriyeti"ni geniş, amaçsal bir yoruma tâbi tutarak ve siyasal avantajlarından yararlanarak, okul açma ve eğitim verme hakkını Osmanlı Devleti'ne kabul ettirmişlerdi.

Yasal Düzenlemeler

Osmanlı yönetimi önceleri bu okullarla hemen hiç ilgilenmemiştir. Bu konudaki ilk ciddi düzenleme, 1869 tarihli "Maarif-i Umumiye Talimatnamesi"dir. Anılan talimatnamenin 129. maddesinde yalnızca yabancı gerçek kişilerin okul açabileceği hükme bağlanmış ve bir iki başka konuda daha düzenleme getirilmişti. Ancak ne 129. maddeye ne de talimatnamenin öteki hükümlerine uyan olmamıştır.

II. Abdülhamid, 1302 (1884) senesinde "Mekâtib-i Ecnebiye ve Gayrimüslime Müfettişliği"ni kurdurmuş ve örgütün başına da Selânik Vali Muavini Kostantinidi Paşa getirilmiştir. Amerikan okullarının pek çoğunun 1308-1309 (1890'lar) yıllarında ruhsat almış olması, sözkonusu müfettişliğin fiilî durumu yasallaştırmak yolunda çaba harcadığının kanıtıdır. Yine II. Abdülhamid döneminde "Midilli Vak'ası" nedeniyle 1901'de Fransa ile varılan anlaşma uyarınca Bâbıâlî Fransız okulları için bazı taahhütlerde bulunmuş, böylece yabancı okullara ilişkin "ahdî" safha başlamışır. Amerikan okulları da öteki büyük devletlerin yararlandığı hak ya da ayrıcalıklardan yararlanmışlardır.

AMERİKALI EĞİTİMCİ: Amerikan eğitiminin etkileri Cumhuriyet döneminde de devam etti. 1925'te Türkiye'ye çağrılarak yapılan eğitim çalışmaları hakkında hükümete rapor veren John Dewey (1859-1952) eğitim konusundaki düşünceleri ile etkili olmuş, pragmatizme değişik bir yorum getirmiş bir düşünürdür. Kendi adına "Dewey Okulu" adıyla bir laboratuvar kuran Dewey'in psikoloji ve pedagojiye ilişkin birçok kitabı vardır.

II. Meşrutiyet'ten sonra Osmanlı yönetiminin Amerikan okullarına karşı olumlu bir tavır takındığını görüyoruz. Bu dönemde bu okullarda okuyan bazı Türk (Müslüman) öğrencilere hükümetçe burs verildiğini ve bunların Maarif okullarına öğretmen tayin edildiğini biliyoruz.

23 Şubat 1330'da (1914) çıkarılan "Memalik-i Osmaniye'de Ecnebilerin Hukuk ve Vezaifine Dair Muvakat Kanun" ile bu tarihten önce gerek gerçek, gerek tüzel kişilerce kurulmuş okullara "müktesep" hak tanınmıştır. Öte yandan, yine aynı yıl çıkarılan "İmtiyazat-ı Ecnebiyenin İlgası Üzerine Ecanib Hakkında İcra Olunacak Muameleye Dair Talimatname", yabancı okullarını sıkı bir rejime tâbi tutmak amacını güdüyordu. Bu talimatnameye göre, fermanları olmayan okullarla o anda faaliyette olmayan okullar hükümetçe yok sayılıyordu. Cemiyet, mezhep ve hayır kurumlarının okul açamayacağı hükme bağlanıyordu. Yabancı okullar çeşitli vergi ve resimlere tâbi olacaklardı. Bu okullarda Türk dili, Türk tarihi (Türkçe olarak) okutulacaktı. Ne var ki, Osmanlı döneminde bu talimatnamenin işlerlik kazandığı söylenemez.

Osmanlı Devleti'nin yabancı okullarına ilişkin bir başka önemli kararı, 1131 (1915) tarihinde "Mekâtib-i Hususiye Talimatnamesi"ni çıkarmış olmasıdır. 1965 yılına kadar yürürlükte kalmış olan bu talimatname başlıca şu önemli hükümleri getiriyordu:

- "Ecnebi cemiyet, cemaat ve şirketlerin kendi namlarına veya muvazaa tarikiyle mektep açmaları" yasaklanıyordu.
- Yabancı uyruklu bir gerçek ya da tüzel kişinin okul açabilmesi için o yerde okul açmayı gerektirecek kadar ya-

bancı uyruklu bulunması şart koşuluyordu.

• Yabancı okulların açılmasını ve işletilmesini düzenleyici başka hükümler de getiriliyordu.

Genel olarak, bütün yabancı okullar için geçerli olan bu çerçeve içinde Amerikan okullarının daha özel bir durumu vardı. 1914 yılında kapitülasyonların kaldırılmasıyla 1830 Osmanlı-ABD anlaşmasına dayanan tüm Amerikan okullarının da hiçbir dayanağı kalmıyordu. Savaş içinde Fransız, İngiliz ve İtalyan okullarına hükümetçe el konmasına karşın, Amerikan okulları faaliyetlerini sürdürdüler. Ancak 1917 yılında ABD'nin Almanya'ya savaş açması üzerine Osmanlı İmparatorluğu ABD ile ilişkilerini kesti ve bu durum okulları zor duruma soktu. Ama yine de İttihat ve Terakki önderleriyle bazı Bulgar yetkililerinin girişimleri sonucu Amerikan okulları, öteki ülkelerin okullarından daha az etkilendiler. Örneğin İstanbul'daki Amerikan Okulları, savaşın sonuna kadar faaliyetlerine eskiden olduğu gibi devam ettiler.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra "Şark-ı Karîb Muavenet Heyeti"nin Anadolu'daki varlığı ile birlikte, Anadolu'daki Amerikan okulları da yeniden faaliyetlerine hız verdiler.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti'nin Amerikan okullarına karşı ilk tavrını ortaya koyması da yine bu "Muavenet Heyeti"nin bir başvurusu üzerine oldu. Heyet, millî hükümete başvurarak yetimhaneler ve okullar açmak için izin istedi. Maarif Vekâleti ise "Mekâtib-i Hususiye Talimatnamesi"nin yürürlükte olduğunu, yabancıların okul açabilmesi için o yörede okul açmaya yeterli yabancı bulunması gerektiğini işaret ederek, hükümetten ne yapılması gerektiğini sordu. Bunun üzerine Bakanlar Kurulu, 30 Temmuz 1338 tarih ve 1718 sayılı kararıyla, "... *Muavenet Heyetleri tarafından açılan dârü'l-eytamlardaki tedrisatın Mekâtib-i Hususiye Talimatnamesi'ne tevfikan Türk tebası namına ruhsatnameye rabt...*" edilmesi gerektiği yolunda bir karar aldı. Bu karar Amerikan okullarının Kurtuluş Savaşı boyunca da yer yer faaliyetlerini sürdürmelerine olanak vermiştir.

Oysa, 1920 yılında zamanın genelkurmay başkanı İsmet Paşa (İnönü), Meclis'te cephelerdeki duruma ilişkin bilgi verirken, "*Ayıntab civarında Amerikan mektepleri, kolejleri vardır. Bu Amerikan kolejleri bugün Fransızların üssü'l-harekesidir,*" diyor ve milletvekilleri bu okulları lânetliyorlardı.

Amerika Birleşik Devletleri, gerek I. Dünya Savaşı'ndan sonra ortadan kalkacağı varsayılan Osmanlı İmparatorluğu'nda, gerek yeniden doğan Türkiye Cumhuriyeti devletinde öncelikle eğitim etkinliklerine talip olmuştur. İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'nce 1919 yılında hazırlanan bir raporda, İstanbul'un uluslararası bir statüye kavuşturulması halinde, ABD'nin eğitim bakanlığını istemesi; Anadolu'da bir Ermeni devletinin kurulması ya da Suriye ve Anadolu'da millî bir devlet kurulması durumlarında, bu hükümetlerin izin vermesi şartıyla yine meslekî ve genel eğitime talip olması ilginçtir.

1922 yılında Anadolu'nun kaderinin değişmesi üzerine Amerikalılar yaklaşık yüz yılda bu bölgede bildikleri gibi sürdürdükleri genel olarak misyoner, özel olarak da eğitim faaliyetleri açısından büyük ölçüde umutlarını yitirdiler. Amiral Bristol Ekim 1922'de ABD Dışişleri Bakanlığı'na yazdığı bir mektupta, okulları kastederek, "... *Bu kuruluşların tamamen bağımsız olduğu günler geçmiştir,*" demektedir.

Bununla birlikte, "okul sorunu" ABD için önemini hiçbir zaman yitirmemiştir. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra bile ABD Türkiye'deki okullarını tek yanlı tasarruflarla yönetme eğilimini zaman zaman ortaya koymuştur. Ne var ki, yeni Türkiye'nin yöneticileri de, okullar konusunda ABD okullarına, İngiliz, Fransız, İtalyan okullarından daha olumlu bir tavırla yaklaşmışlardır. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti'nin yöneticileri, eski yönetimlerden farklı olarak, her alanda olduğu gibi, eğitim alanında da egemenlik hakkını elinde bulundurmaya büyük bir özen göstermiştir. Amerikan misyoner örgütü ABCFM'in yöneticileri bu tutumu zamanında sezmişler ve Türkiye'deki tüm faaliyetlerini durdurmak ya da tüm faaliyetlerinden din ögesini -elden geldiğince- çıkarmak seçeneklerinden ikincisini daha 1922 Eylülü'nde seçmişlerdi...

Günümüzde Türkiye'deki Amerikan okullarının sayısı yalnızca dörttür. Bunlar Robert Koleji, Tarsus Amerikan Koleji, İzmir Amerikan Kız Lisesi ve Üsküdar Amerikan Kız Lisesi'dir.

Genel olarak Amerikan misyoner faaliyetlerinin, özel olarak da okulların 19. yy'da Osmanlı toplumsal hayatı üzerinde birtakım kalıcı etkileri olmuştur. Bununla birlikte, bu okulların Anglo-Sakson kültürünü ülkenin en uzak köşelerine kadar yaydıkları iddia edilemez. Sayıları sınırlı da olsa, bu okullarda yetişen öğrenciler, daha çok ülkenin iş ve ticaret hayatında etkili olmuşlar, Türkiye'deki ekonomik ve toplumsal hayatın dış dünya ile olan ilişkilerinin sürdürülmesinde görev almışlardır. Ülkemizde yaklaşık 160 yılı aşan tarihe sahip Amerikan okullarının Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi eğitim sistemlerinin sahip olamadıkları birtakım meziyetlere sahip oldukları, daha dinamik, hayata dönük ve rasyonel bir eğitim programı izledikleri ileri sürülebilir.

Amerikan okullarının Türk siyasal hayatındaki asıl önemli etkileri ise, İmparatorluğun çözülme döneminde Hıristiyan azınlıklar, özellikle Ermeniler arasında gösterdikleri etkinliklerde aranmalıdır. □

KAYNAKÇA

□ *American National Archives*, Mic.Co.No. 353, Roll 50, Index 867. 42/13. Amiral Mark K. Bristol'ün ABD Dışişleri Bakanlığı'na yazısı.
□ *American National Archives*, Mic.Co.No.353, Roll 50, Index 867. 42/7. "What the United States can do for the Near East-A Paragraph of Education".
□ PATRICK Mary Mills, *Under Five Sultans*, New York, 1929.
□ *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre I, İçtima 1, C. 4 (2. bas), 1942.

19. Yüzyılda Medreseler

Hüseyin Hatemî

"Medrese", "ders" kökünden gelir. Genel anlamı ile "ders görülen, öğretim yapılan yer" demektir. İslâm'ın ilk dönemlerinde mescid ve camiler aynı zamanda din bilimleri için öğretim yeri görevini görmekte idi. Daha sonra öğrencilerin ve öğreticilerin birlikte oturup ders görebilecekleri yapılara ihtiyaç duyulmuş, bunlar da çoğu kez cami ve mescidlerin yanında veya onlarla birlikte yapılmış, büyük camilerden aynı zamanda din bilgileri için öğretim yeri olarak yararlanma geleneği sürdürülmüştür. İslâm düşünce ve kültür hayatının canlılığını ve güçlülüğünü koruduğu dönemde, daha önce Doğu'da kurulmuş olan Sasani ve Bizans öğretim kurumlarını aratmayan, onlarla boy ölçüşen öğretim kurumları meydana gelebilmiştir.

Tarihî Gelişim

Moğol İstilâsı'ndan sonra İslâm Âlemi tekrar kendini toplamaya çalıştı. Ne var ki siyasî güç bakımından altı yüzyıllık bir imparatorluğun filizlerinin belirdiği Anadolu'da bilim kurumlarının durumu fazla ümit verici görünmüyordu. İstanbul'un fethinden sonra şartlar iyi değerlendirilse idi, İstanbul da bir yeniden doğuşun merkezi olabilirdi. Yazık ki Fatih döneminin en çok ümit veren bilginlerinden biri olan Tokatlı Molla Lütfî'nin 15. yy sonunda, II. Bayezid döneminde, Sultanahmet Meydanı'nda idam edilmesi ve idamın sebebinin de kendisini çekemeyenlerin dinsizlik suçlamaları oluşu, bu ümitlerin boşa çıkacağını gösteriyordu. 16. yy'daki gelişmeler, medreselerin gerçek anlamda yükseköğretim ve araştırma kurumları olabilmesini bütün bütüne önledi. Safevi yönetimi ile Osmanlı yönetimi arasındaki siyasi gerginliğin son haddine varışı, eskiden olduğu gibi Anadolu'dan İran'a ve İran'dan Anadolu'ya bilgi ve düşünce alışverişini imkânsızlaştırdı. "İçtihat kapısının kapalı olduğu" düşüncesinin Osmanlı ülkesinde hâkim oluşu, felsefî düşünce şöyle dursun, hukuk felsefesi ve hattâ uygulaması alanında bile çağın ihtiyaçlarına uygun çözümlerin önerici ve temsilcileri olan bilim adamlarının yetişmesini önlüyordu. Kenarda ve köşede bilim namusu ve haysiyetine sahip olanlar yetişse bile, bunlar da Molla Lütfî'ninkine benzer bir âkıbetten korunabilmek için mümkün olduğu kadar köşelerinde ve sessiz bir hayat sürmeyi tercih ediyorlar, öğrenci yetiştirmeksizin ve yetenekleriyle oranlı eserler vermeksizin göçüp gidiyorlardı.

Medreseler öğretim kadrolarının seçimi bakımından "özerk" değil idiler. Şeyhülislâm'ı nasıl padişah seçiyorsa, müderrislik görevini de padişah veya sadrazam gibi "ilmiye" sınıfından ol-

KÂTİP ÇELEBİ (1609-1657): Tarih, coğrafya ve bibliyografya alanlarında önemli eserler vermiş olan Kâtip Çelebi, Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk adlı kitabında Osmanlı bilim kurumları olan medreselerin içinde bulunduğu durumu eleştirmiş; din bilginlerinin kendi aralarında kıyasıya çatışmalarına karşı çıkmıştır. Medresenin dışına çıkabilmiş bir bilgin olarak görülen Kâtip Çelebi, bu eserinde düşünce özgürlüğünden yana olduğunu da vurgulamıştır.

mayan bir yüksek yetkili veya padişahın seçtiği şeyhülislâm "tevcih" ediyordu. Aynı şekilde müderrislerin azli de mümkündü. Demek oluyor ki, Osmanlı medreselerinde de 1946-1980 döneminde Türkiye'de uygulanmak istenen bilimsel özerklik ilkesinin değil, "ilmiye" sınıfının "ehl-i örf"e bağımlı olmasının geleneği vardı. Böyle bir ortamda da felsefî ve bilimsel düşüncenin gelişmesi düşünülemezdi. 16. yy Anadolusu'nda yönetimi çok uğraştıran suhte isyanları (softa hareketleri), iktisadî ve toplumsal yapıdaki bozuklukların öğretim kurumlarına ne kadar ciddî bir ölçüde yansıdığını gösterir. Merkezde de "ehl-i örf"ün desteği ile mevki ve mansıp edinebilen ilmiye sınıfı mensupları şahsî yarar sağlama ve bu yolda yarışma kaygısında olduklarından, hayat ile ilişkisi kesilmiş skolastik bilim alanında bile seviye düşmüş bulunuyordu. Müderrislik, kadılık gibi görevler genellikle hiçbiri ilmiye sınıfından gelmeyen yöneticiler veya seçilmek için yine ilmiye sınıfı dışındaki nüfuz sahiplerine muhtaç olan şeyhülislâm eliyle dağıtıldığından ve bu gibi seçimlerde de seçen kimse seçilenin bilimsel yeteneğini ölçme konusunda ne yeteneği ne de isteği olduğundan, böyle bir ortam içinde gerçek bir bilim düşüncesinin gelişmesi beklenemezdi. Müsbet ilimler alanında da durum iç açıcı olmaktan uzaktır.

Kısaca tekrarlamak gerekirse, Fatih devrinden sonra, felsefî düşünce ve müsbet ilimler açısından medreselerin gerçek bir yükseköğrenim ve öğretim kurumları oldukları söylenemez, *Koçi Bey Risalesi* ile Kâtip Çelebi'nin *"Mizan-ül-Hakk"* adlı eserinin incelenmesi, 17. yy medreselerinin seviyesi hakkında fikir vermeye yetişir. Gerçek bilim düşüncesine sahip bir iki kişi, başlarını korumak ve çok rastlanan kıskançlık tertip ve iftiralarına kurban gitmemek için köşelerinde kalmak ve eser vermemek yolunu seçmişlerdir.

Bu yüzyılın ikinci yarısında ve sonlarına doğru artık Batı bilimi karşısında medreselerin acıklı durumu apaçık görünür duruma geldiğinden, bazı yetersiz düzeltme girişimleri de başlamıştır. Lâle Devri'nden sonra Batı'yı örnek alan düzeltme hareketleri başladığında da medreselerde köklü bir düzeltme yapılmamış, bunların yanında yeni usûle göre öğretim yapan mektepler açılarak "mekteb" (okul) ve "medrese" ikiliğine yer verilmiştir. Bu ikilik, Türkiye'deki yenilik ve çağdaşlaşma hareketlerinin tipik bir görünümüdür. Eski kurumlar yeni bir anlayışla düzenlenecek yerde onlar hemen olduğu gibi bırakılarak yeni kurumlar kurulması yolu seçilmiştir. Böylece medreseler sadece tefsir ve fıkıh gibi dinî bilgiler öğreten kurumlar olarak kalmış, *"İçtihat kapısının kapalı oluşu"* inancı yüzünden de şahsî gayreti dolayısıyla öğretilen bilgileri iyi kavrayanlar bile çağın sorunları karşısında bu bilgileri nerede ve nasıl kullanacağını kestiremez olmuştur. Medrese bilginlerinin genellikle yapabildikleri yüzyıllarca önce yazılmış eserlere hâşiye yazmakla kalmıştır. Bu zihniyet ve öğretim yöntemleri ile, medrese çevresinden önemli ve verimli bir fikir akımı doğması da düşünülemezdi. Nitekim 1759 yılında padişah III. Mustafa, herhalde medreselere bir canlılık kazandırmak, bu arada medrese bilimlerini teşvik etmek için "Huzur Dersleri" hareketini başlatmış ise de, yapılan iş, her yıl Ramazan ayında padişah huzurunda eski tefsirlerden aktarılan görüşleri "münazara" usulü ile tekrardan ibaret kalmış, bu gelenek Cumhuriyet dönemine kadar sürdürülmüştür.

Yenilik hareketlerinin başlangıç dönemlerinde de şahsî gayretleri ile çağdaş bilim verileri ve düşünce akımları hakkında bilgi edinmek, tutum takınmak ve öğrenci yetiştirmek isteyenler yok değildi. Fakat bunlar da iftira ve tezvirlerle karşılaşıyor, bu yüzden kenarda kalmayı tercih ediyorlardı. 19. yy başlarında medreselerin durumunu bilen ve sadece teknik amaçlarla kurulmuş olup henüz çok yetersiz olan yeni kurumların da birer yükseköğrenim kurumu olarak cılızlığını ve yetersizliğini bilen bazı seçkin bilim ve düşünce adamları, kendi girişimleri ile ve bir tür özel bilim akademisi olarak Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi'ni kurmak istediler. Kısa bir süre sonra, Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşi Ocağı'na karşı da şiddetli bir tepki doğunca, bu kurum da dağıtıldı ve özgür bilim düşüncesine sahip bu kimselere de yine geleneklere uygun biçimde hadleri bildirildi. Ünlü bilgin Şanizade Ataullah Efendi de bunların arasındadır.

İdeal medrese öğrencisi ve medreseli tipi, medresede okutulan kitap ve konular dışında dünyadan habersiz kalan idi. Okutulan derslerin yararlı olup olmadığı bir yana bırakılırsa, 19. yy'ın ilk yarısında eski medreselerin öğretim programları içinde hiç değilse konusuna hâkim eski usul bilginler de vardı. Kendisi de medreseden yetişmiş, özel dersler ve şahsî gayreti ile Batı'dan gelen bilimlerle de ilgilenmiş olan Ahmet Cevdet Paşa, *"Maruzât"*ında bu dönemdeki medrese hayatı hakkında bilgi verir ve 19. yy'ın ilk yarısında nesli tükenmek üzere olan bu "ulema"ya daha sonra rastlanmadığını, o zamanlar "ehl-i kıyâm" denen iddialı ve tartışmacı medrese öğrencilerinin beğenmedikleri hocaların "allâme-i zaman" sayıldıklarını yazar. Yine medrese öğrenimi görmüş bulunan 19. yy Türkiyesi'nin tanınmış adlarından Ali Suavi de medrese öğreniminin sınırlı ve kendine özgü (Arapça, mantık, dinî hukuk ve bilgiler gibi) konularda bile yeterli bir öğretim sağlayamadığından yakınır. Ziya Paşa'nın da Ali Suavi'nin söylediklerini doğrulayan satırları vardır.

Medreselerin Durumu ve "Islah" İhtiyacı

Medreselerin başlangıç derslerini veren aşamasında bulunanlara "hariç" adı verilir. Daha sonra "dâhil" ve "sahn" dönemi gelir. Dersler medresenin dershanesinde yapıldığı gibi çoğu kez de camilerde yapılmaktadır. Medrese binaları daha çok bugünün öğrenci yurtları gibi kullanılır. Medreselerin vakfiyelerinde öğrencilik ve müderrislik şartları ile okutulacak derslere ilişkin düzenleyici kurallar vardır. Ders görülecek hocayı seçmek, kural olarak öğrencidedir. Öğrenim süresi ortalama on üç, on dört yıldır. Medreseler böylece Tanzimat'tan sonra kurulan yeni mekteplerin yeni yönetim usulleri dolayısıyla kazandıkları önem ve rağbetle ters orantılı olarak büsbütün önem ve anlamlarını yitirmeye başlamışlardır. 1867 yılında medrese öğretim üyelerinden (müderris) on beş kişilik bir kurul toplanarak medreselerin düzeltilmesi için gerekli gördükleri tedbirleri bir rapor halinde yönetime sunmuşlardır. Raporun "Islah edilmiş medreseler" için önerdiği ders programı, medreselerin seviyesinin Fatih dönemine göre ilerlemeyip üstelik oldukça geri kaldığını göstermektedir. Bu dönemde İlhâmî mahlâslı bir halk şairi, medreselerin durumunu şöyle yansıtır: *"Faili, mef'ûlu bilmeyen softa/ Âyetten, hadisden vaaz eder şimdi.../Medreseler boştur, odalar kitli/ Zevk ü safâdadır mollalar şimdi."*

Meşrutiyet döneminde de medreseler

III. MUSTAFA (1717-1774): Çeşitli alanlarda reformlara yönelen, ancak başarıya ulaşamayan III. Mustafa, 1759'da medreselere canlılık kazandırmak amacıyla "Huzur Dersleri"ni başlatmıştır. Eski tefsirlerden aktarılan görüşlerin her yıl Ramazan ayında padişah huzurunda "münazara" usulüyle tekrarı demek olan bu dersler, Cumhuriyet dönemine kadar sürmüş olmakla birlikte, amaca ulaşılmasını sağlayamamıştır.

kendi geleneklerine bırakılmış, ciddi bir düzenleme girişimi yapılmamış, yeni öğretim kurumlarına önem verilmiştir. Kendisi de samimi olarak İslâm'a bağlı olan Mehmet Akif'in bu dönemdeki "medreseliler"in ortalama durumu hakkındaki hükmü oldukça ağırdır: *"Hele ilmiyye bayağdan da aşağı(ı) bir turşu/ Bâb-ı Fetvâ denilen daire ümmî koğuşu/ Ana karnından icazetlidir, ecdada çeker/Yürüsün, bir de sarık, al sana kaadıasker."* Başka bir yerde de medrese hakkındaki görüşlerini şöyle açıklar:

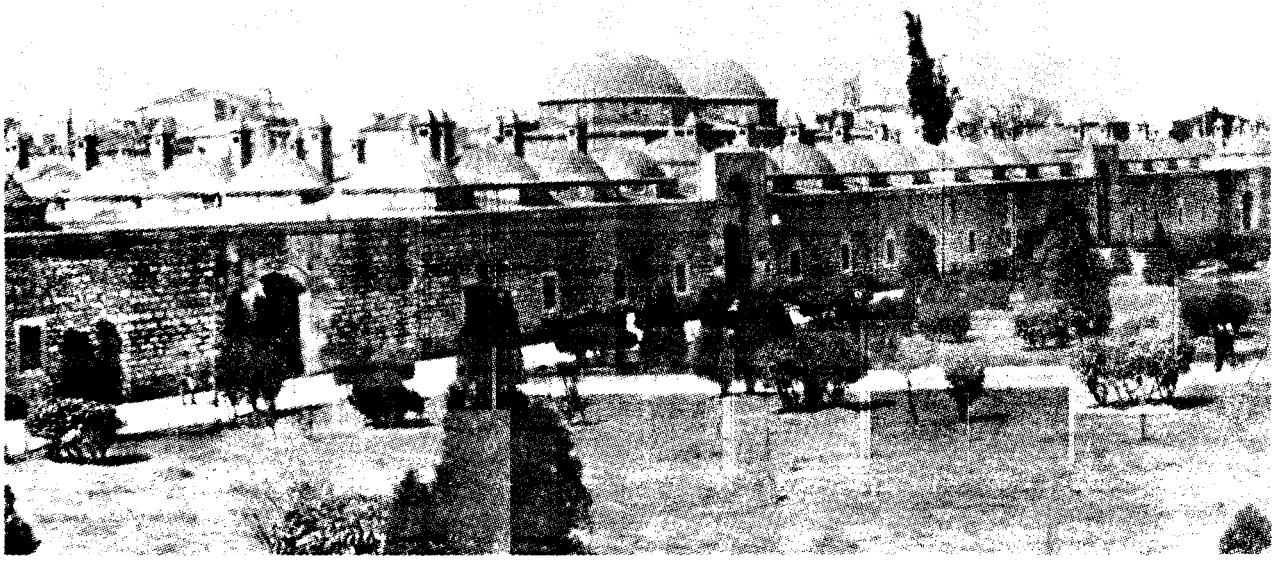
"Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü/ Hadi göster bakayım şimdi de İbn-ür-Rüşd'ü?/ İbn Sina niye yok? Nerde Gazali görelim?/ Hani Seyyid gibi, Razi gibi üç-beş âlim?/ En büyük fâzılınız bunların âsârından/ Belki on şerhe bakıp bir kuru mâna çıkaran/ Yediyüz yıllık eserlerle bu dinin hâlâ/ İhtiyacatını kaabil mi telâfi? Aslâ!/ Doğrudan doğruya Kur'andan alıp ilhamı/ Asrın İdrâkine söyletmeliyiz İslâmı/ Kuru dava ile olmaz bu, fakat, ilm ister/ Ben o kudrette adam görmüyorum sen göster/ Koca İlmiyye'yi aktar da bul üç tane fakîh/ Zevk-ı fıkhîsi bütün, fikri açık, ruhu nezih?/ Sayısız hâdise var ortada tatbik edecek/ Hani bir tane usûl âlimi, yâhu, bir tek?/ Böyle âvare düşünceyle yaşanmaz, heyhât/ "Mülteka" fıkhınızın nâmı, usûlün Mir'at."

Bu mısralar, içtihat kapısının kapalı olduğu düşüncesinin de etkisi ile medreselerin düşmüş olduğu durumu çok çarpıcı biçimde yansıtır. Ne var ki Âkif medreselerin düzeltilmesine ve yeniden canlandırılmasına taraftar olmakla birlikte, Tanzimat'tan sonra kurulan yeni öğretim kurumlarının da yetersizliğini belirtmek için, Batıcı yönden gelen düzenleme önerilerine karşı da bir medreseliyi şöyle konuşturur:

"Sade, "ıslâh-ı medâris" mi ne? Bir şey dediniz/ O'nu anlar gibi olduksa da iz'ah ediniz/ Acaba hangi zaruret sizi sevketti buna?/ Ya fesad olmalı meydanda ki ıslâh oluna/ Bunu bir kere kabul eylemeyiz, reddederiz./ Sonra biçare medâris o kadar sahipsiz/ o kadar baştan atılmış da o haliyle yine/ Düşüyor, kalkıyor amma gidiyor. Hizmetine/ Halk'ın irşadı mıdır maksad-ı te'sisi? tamam/ Şehre müfti veriyor, minbere, mihrâba imam./ Hutabânız oradandır, oradan vâiziniz/ Oradandır hocanız, kayyımınız, hâfızınız/ Adl'i tevzi' edecek hâkime fıkh öğreten o/ hele köy köy dolaşıp köylüyü insan eden o/ Şimdi bir mesele var arzedecek, çünkü değer/ Bunların hepsine az çok yetişen medreseler/ Bir zaman muftekır olmuş mu acep hârice? Yok!/ İyi ammâ a beyim şöyle bakınsak bir çok/ Bir alay mekteb-i âli *denilen yerler var/ Sorunuz, bunlara millet ne verir? Milyonlar!/ Şu ne? Mülkiyye Bu? Tıbbiyye Bu? Bahriyye o ne?/ O mu? Baytar! Bu? Ziraat Şu? Mühendishane/ çok güzel, hiçbiri hakkında sözüm yok, yalnız/ Ne yetiştirdi ki şunlar acabâ? Anlatınız!/ İşimiz düştü mü tersâneye, yahut denize/ Mutlaka âdetimizdir, koşarız İngiliz'e/ Bir yıkık köprü için Belçika'dan kalfa gelir/ Hekim'in hâzıkı bilmem nereden celbedilir./ Meselâ bütçe hesabatını yoktur çıkaran/ Hadi Maliyye'ye gelsin bakalım Mösyö Loran/ Hani tezgâhlarınız nerde? Sanayi nerde?/ Ya Brüksel'de ya Berlin'de ya Mançeşter'de/ Biz ne müfti, ne imam istemişiz Avrupa'dan/ Ne de ukbâda şefâat dileriz. Rimpapa'dan/ Siz gidin bunları ıslâha bakın peyderpey/ Hoca'dan, medreseden vaz geçiniz Vali Bey."*

Bu mısralar, yeterliliğini kaybetmiş olan eski geleneksel kurumlar ile örnek aldıkları Batı kurumlarının seviyesine ulaşamamış yeni kurumlar arasındaki çatışmayı yansıtmaktadır. Yine bu mısralardan da anlaşıldığına göre, bu dönemde medreseler gerçek anlamda yükseköğretim kurumları olmaktan çıkmış, Cumhuriyet döneminde devlet eli ile ve devlet denetiminde açılacak olan İmam-Hatip Okulları gibi, "din adamı" yetiştiren bir tür "meslek okulu" durumuna gelmiştir. Tanzimat'tan önce de özellikle Osmanlı medreselerinin devlete bağımlı olduğunu görüyoruz. Ancak; Tanzimat'tan sonra; bu soyut "devlet" kavramı ve çerçevesi içinde siyasi iktidar gitgide "yenilikçi" baskı gruplarının eline geçiyor ve iktidar sahipleri henüz geleneksel kurumlara etkin bir müdahale gücünü bulamayıp bunları kendi haline bırakarak kendi kurumlarını kuruyordu.

İttihat ve Terakki iktidarından sonra durum değişecektir. Abdülhamid'den sonra tahta gelen Sultan Reşad, Anayasa'ya göre yine halifedir. Fakat İslâm Âlemi'ndeki tarihî gelişimin garip bir sonucu olarak, "Papa"ya benzetilmek istendiği halde "İlmiye" sınıfı ile ilişkisi olmayan halifenin elindeki bütün yetkiler, bu arada şeyhülislâmı seçme yetkisi bile, aslında İttihat ve Terakki ileri gelenlerinin elindedir. Bu ileri gelenler de, ellerindeki güçten yararlanarak, yalnız yeni kurumları değil, tarikatlar, esnaf dernekleri, vakıflar, medreseler, Meşihat ve Hilâfet gibi eski kurumları da kendilerine bağlamak ve kendi siyasetleri doğrultusunda kullanmak niyetindedirler. Nitekim 1910'da İttihat ve Terakki'nin isteği ile şeyhülislâm olan Musa Kâzım Efendi'nin mason oluşu ve İttihat ve Terakki ileri gelenlerine bağlılığı, 1909'dan sonraki iktidar sahiplerinin "İlmiye" sınıfını da yönetim ve denetimlerinde tutma niyetlerini gösterir. Esasen İttihat ve Terakki'nin önde gelen "teorisyen"i olan Ziya Gökalp ancak "İmam-hatip" yetiştiren meslek okullarının Meşihat'e bağlı kalmasını, yükseköğretim alanın-



MEDRESE BİNALARI: Medreselerde öğretim, ya dershanede, ya da çoğu kez camide yapılır ve medrese binaları daha çok bugünün öğrenci yurtları gibi kullanılırdı. En ünlü medreselerden biri, on altı bölümden oluşan ve Akdeniz, Karadeniz, Baş Kurşunlu, Çifte Kurşunlu, Çifte Ayak Kurşunlu adları verilen Fatih Medreseleridir. Bunların herbirinde 19 hücre, birer dershane vardır. Üstte, Akdeniz Medreselerinin dıştan görünüşü, karşı sayfada Bursa'daki Yeşil Medrese'nin avlusu.

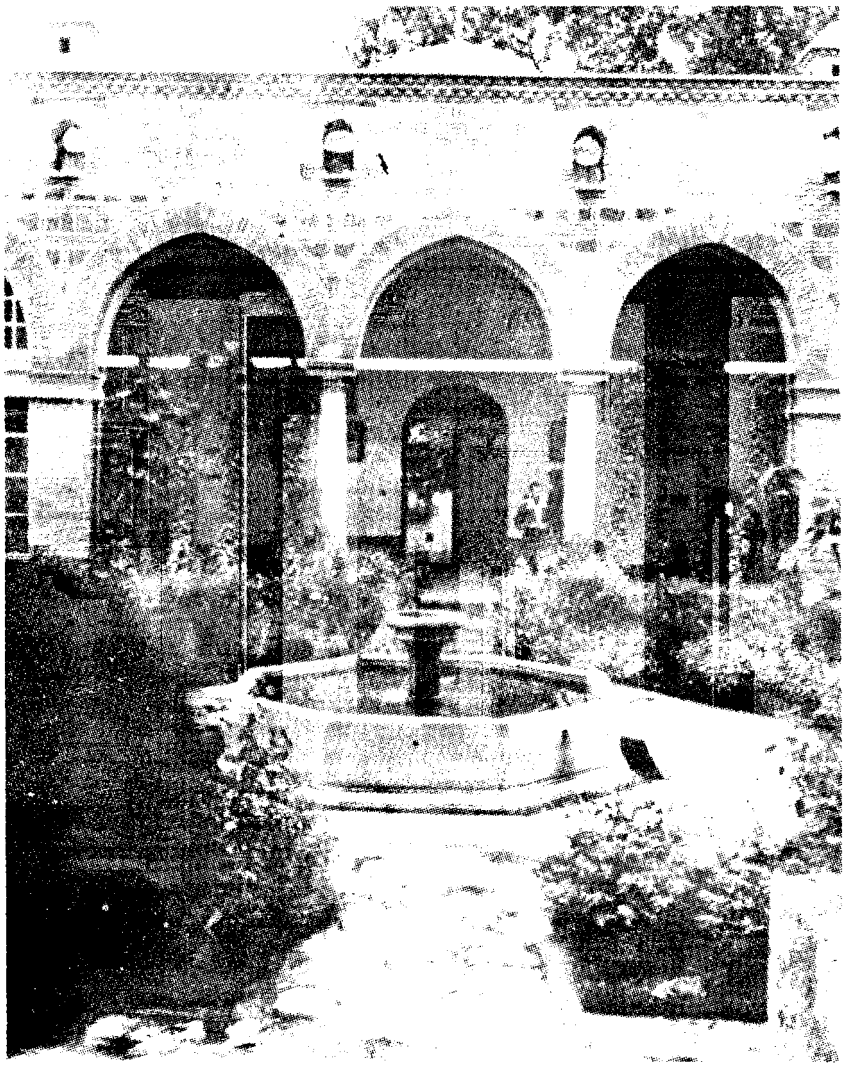
da ise "İlâhiyat Fakültesi"nin tek kalarak ikiliğin giderilmesini istiyordu.

"Ey Medrese! Ya bir ilim yurdusun/ O halde gel külliye'nin içine/ Yahut ki sen bir amelî ordusun/ Bu takdirde meşihatte kal yine.../ Bil ki bugün Darül-fünun içinde/ İlâhiyat Fakültesi açıktır/ İlmi hâlâ arıyorsan sen Çin'de/ Bu boş mevki yalnız sana lâyıktır/ Süleyman'ın medresesi dışarda/ bulundukça Dar-ül-fünûn tam olmaz/ İkisi de kalır birer kenarda/ Hiçbirinin velâyeti âm olmaz/ İlim birdir, yoktur onda ikilik/ Ayrılmasın iki yola terbiye/ Birleşerek yenilikle eskilik/ Etmelidir birbirini tasfiye/ İşte o gün vardır derim külliye! (Üniversite)"

Böylece, başlangıçta medreseler ıslah edilerek yeni ve tek bir "üniversite" kurumu kurulmamış iken, şimdi bir "yükseköğretim" kurumu olarak "Medrese" ilga edilmek isteniyor, başlangıçta müsbet ilimler için de bir yükseköğretim kurumu olarak düşünülen medrese, son durumuna uygun olarak, sadece "din adamı" ve "ilâhiyatçı" yetiştiren kurumlar olarak ele alınıyor, "imam-hatip" okulu görevini görecek olan ilk ve orta seviyedeki medreselerin -yine Tanzimat dönemi ikiliğine uygun olarak- Meşihat'te kalması, yükseköğretim görevinin ise Üniversite ile birleştirilmesi isteniyordu. Bu düşünce on yıl kadar sonra, Cumhuriyet döneminde, daha köktenci bir tutumla gerçekleştirilecek, medreseler bütünü ile ilga edilecek (Tevhîd-i Tedrisat Kanunu), İlâhiyat Fakültesi kapatılacak, imam-hatip yetiştiren devlet okulları da açılmayacak, bu durum II. Dünya Savaşı sonrasına kadar sürecektir. Daha sonraki gelişme burada ilgi alanımızın dışında kalmaktadır.

Medreseleri "Islah" Girişimleri

Özellikle II. Meşrutiyet Dönemi'nde yoğunlaşan medreseleri "Islah" girişimleri yolunda Tanzimat Dönemi'nde de hiç adım atılmamış değildir. Ne var ki yukarıda da değinilen 1867 tarihli raporun yetersiz düzeltme tasarısı bile bütün medreseler düzeyinde gerçekleştirilememiştir. Ancak daha sınırlı alanda bir diğer girişim vardı: 1270 (1853/54) yılında "Tanzimat şeyhülislâmı" Meşreb Efendi Zade Mehmed Arif Efendi zamanında, "Muallimhane-i Nüvvab" adı ile yeni bir medrese kurulmuştur. *"Muallimhane-i Nüvvâb"*ın amacı "naib", diğer bir deyişle şer'i mahkemeler için hakim yetiştirmektir. Bu kurum Maarif'e değil Meşihat'e bağlı olmakla birlikte, mevcut medreselerden birinin ıslah edilmesi yolu ile oluşturulmayıp yeniden kurulduğundan, Tanzimat'ın genel tutum ve yöntemine uygundur. 1884 yılından sonra "Mekteb-i Nüvvâb" adını alan bu mektebe 1910'da Medresetü'l-Kuzat adı verilmiştir. 1856'da tek bir mezun veren mektep Hukuk Mektebi kuruluncaya ve mezun verinceye kadar Nizamiye Mahkemelerine de hâkim yetiştirmiştir. 1913'te Medresetü'l-Kuzat Nizamnamesi yayımlanmıştır. *(Takvim-i Vakayi,* 10 Safer 1332-27 Kânun-u evvel 1329). Bu nizamname gereğince Medresetü'l-Kuzât, Meşihat'e bağlıdır. Başında "İrade-i Seniye" ile tayin edilen bir müdür bulunur. Medrese "muallimleri" Meşihat Makamı'nca tayin edilir. Öğrenciler için 20-35 yaş sınırı kabul edilmiştir. Ayrıca bir de giriş sınavını kazanma şartı vardır. Sınav konuları sarf, nahiv, vaz'-ı mantık, belâgat, usûl-i fıkıh, akaid, kelâm gibi medrese derslerinin yanında hüsn-i hat, kitabet, İslâm ve Osmanlı Tarihi, Osmanlı Coğrafyası ve hesaptır. Öğrenim süresi dört yıldır. (1915 yılında bu nizamnamenin değiştirilen maddesi için bkz: *Düstur,* II/V, S. 572), Medresenin, bu nizamnâmeden başka bir de "Dahilî Talimat"ı vardır. Ders prog-



ramında Dürer, Mecelle, feraiz, Tatbikat-ı Şer'iye, Sakk-i Şer'i, Defter-i Kassâm, Ahkâm ve Nizamât-ı Evkaf gibi Şer'i mahkemelerin yetki alanlarına girecek hukukî konular yanında Arazi Kanunu, Ticaret Kanunları (Kara ve Deniz), İcra Kanunu, Ceza Kanunu, Usûl-i Muhakeme-i Hukukiye, Hukuk, Ceza ve Ticaret uygulaması, Hukuk ilâmlarının düzenlenmesi, Medhal-i İlm-i Hukuk (Hukuk'a Giriş), Devletler Hukuku, İdare Hukuku, İktisad, Resmî Kitabet, Güzel yazı (ta'lik) dersleri de yer almakta, böylece şer'i mahkeme hakimlerinin mezun olacakları bu okulun ders programı Hukuk Mektebi'ninkine (fakülte) yaklaşmaktadır.

Demek oluyor ki artık medreselerin "hukuk fakültesi" veya "hukuk okulu" görevleri kalmamıştır. Hukuk Mektebi'nden ayrı olarak Mekteb-i Nuvvâb veya Medresetü'l-Kuzât'ın da kurulması ile medreselerin ıslahı düşünceleri kısmen ve "tanzimatçı" bir yöntemle gerçekleştirilmiş oluyordu.

Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi

Genel olarak medreselerin ıslahı alanında değinilmesi gereken bir düzenleme, 1910 yılında çıkarılan *"Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi"*dir (*Düstur* II/2, s.127). Nizamname'nin birinci bâbı medreselerin nasıl yönetileceğine ilişkindir. İstanbul'da ve taşralarda bulunan her medresenin birer tasdikli defteri olacak, bu defterin başında medresenin adı, vâkıfı, vakıf şartları ve ne tür vakıflardan olduğu yazılacaktır. Müderris, medrese görevlileri ve talebe bu deftere kaydedilir (m. 1-4). Müderrislerin icazet verme yetkisini haiz ders-i âmlardan olması gerekir. Ders-i âm, medrese derslerinden icazet aldıktan sonra medresede ders verme yetkisini imtihan vererek kazanmış olan medrese öğretim üyesidir.

Medreseler yapı olarak yalnız öğrenime özgü olmayıp özellikle son zamanlarda "öğrenci yurdu" olma nitelikleri ağır bastığından, müderrislerin aynı zamanda medrese hayatının özelliklerini bilen "erbâb-ı ehliyetden" olması, bugünkü deyişle öğrenci psikolojisinden anlaması aranmaktadır. Boşalan öğrenci odalarını vakfiyeye göre yararlanma hakkı olan yeni öğrencilere verme görevi de müderrislerindir. Öğrenciler arasında çıkan ve "hükümetçe müdahale ve kanunen bir muameleyi" gerektirmeyen uyuşmazlıkları, müderrisler medresenin öteden beri süregelen geleneğine göre (teâmül-i kadîm) çözmek ve uyuşmazlığı güzel biçimde gidermekle yükümlüdürler. Ayrıca medresenin temizliğini de gözetmeli, cemaat namazı da kıldırmalıdırlar. Ders çalışma konusunda da öğrencileri uyarmalıdırlar (m.6).

Nizamname'de bevvâb denen medrese görevlilerinin ve "kemer" adı verilen öğrenci temsilcilerinin görevlerini düzenleyen kurallar da yer almaktadır. Müderrislerin hücreleri -medresede sürekli kalmasalar dahi- alıkonur ve vefatları halinde medrese mensubu olup da medresede kalan çocuklarına tahsis edilir (m. 12-13).

Medreseye öğrenci olarak kabul için yaş sınırı 15-30'dur. Medreseye öğrenci olarak girebilmek için ayrıca bir "mekteb şehadetnamesi" veya "o derecede olmak üzere bir ehliyetname" ibrazı gereklidir (m. 14-15). Aksi takdirde, aday Kur'an-ı Kerim okuyabiliyor ve "ilm-i hal" bilgisi varsa, şehadetname veya ehliyetname yerine geçmek üzere bir "kabul imtihanı"ndan geçirilir. Askerlik yaşına yaklaşmış ise daha fazla ön bilgi aranır. Yaş sınırları bakımından, özel durumlara göre bazı hafifletici kurallar da vardır (m.16). Medrese odalarının nasıl tahsis edileceği ve kullanılacağı da Nizamname'de ayrıntılı olarak düzenlenmiştir.

Receb ayının başından Şevval'in on beşine kadar medreseler tatil edilir. Ayrıca Kurban Bayramı sırasında on günlük bir tatil vardır. Hasat vaktinde de bir ay kadar tatil verilir.

Medrese programına, medreselerde öteden beri okutulan Arapça ve din dersleri yanında, Farsça, hesap, hendese, coğrafya, tarih, kozmografya (hey'-

et) gibi dersler de eklenmiş, ders programı on iki yıl olarak düzenlenmiştir (31. maddeye ekli cetvel).

Her yılın Receb ayında başlayacak genel tatilden önce o yılın derslerinden imtihan yapılır (m. 32). Başaranların eline "terfî'-i sınıf eylediklerini" gösterir bir tasdikname verilir. İki dersin sınavını başaramamış olan sınıfta kalır. Art arda üç yıl sınıfda kalanın kaydı silinir (m.35). Nizamname'de ayrıca müderrislik, selâtin camileri imamlığı, müftîlik, alay müftîliği ve tabur imamlığı sınavlarının nasıl yapılacağı da düzenlenmektedir (m.37-42). Ayrıca huzur derslerine çıkacak olan müderrislerin seçilmesi, medreselerin vakfiye şartlarının gözönüne alınarak görevlerin verilmesi, öğrencilerin askerliklerinin tecili konularına ilişkin kurallar da vardır. Tecile ilişkin kurallar artık medrese öğrenciliğinin askerlikten muaf tutulmaya yetmediğini göstermektedir.

Islah-ı Medâris Nizamnamesi

1914'te İttihatçıların bir başka şeyhülislâmı Ürgüplü Hayri Efendi aynı zamanda Evkaf-ı Hümayûn nâzırı olarak bu makamı işgal etmektedir. Bu zat Vakıflar alanında önemli icraatta bulunduğu gibi, medreseler alanında da Islah-ı Medaris Nizamnamesi'nin çıkarılmasına önayak olmuştur. İki yıl sonra Ürgüplü Hayri Efendi istifa edecek ve İttihatçılarla arası açılacaktır. Evkaf Nâzırlığı ve şeyhülislamlığı sırasında da İttihatçılar çevresindeki "Gökalpçi" görüşlerle tamamen uyuşmadığı görülmektedir. Ziya Gökalp, yukarıda da değinildiği gibi Tanzimat "ikiliği"ne karşı çıkıyor, medreselerin "maarif" sistemi içinde ele alınması gerektiğini düşünüyordu. Islah-ı Medâris Nizamnamesi ise bu görüşlere uygun değildir. 1914 tarihli bu nizamnamenin getirdiği düzenlemeye göre, İstanbul'daki medreselerin (1) numaralı cedvelde yazılı bulunanları "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi" adı altında tek bir medrese olarak ele alınacak, bu cedvelde Meşihat makamı tarafından bazı değişiklikler yapılabilecektir (m.1).

Açıkça belirtilmemekle birlikte, daha önce ayrı ayrı vakıf tüzelkişilikleri olan İstanbul medreselerinin tek bir medrese tüzelkişiliğinde birleştirilmek istendiği anlaşılmaktadır.

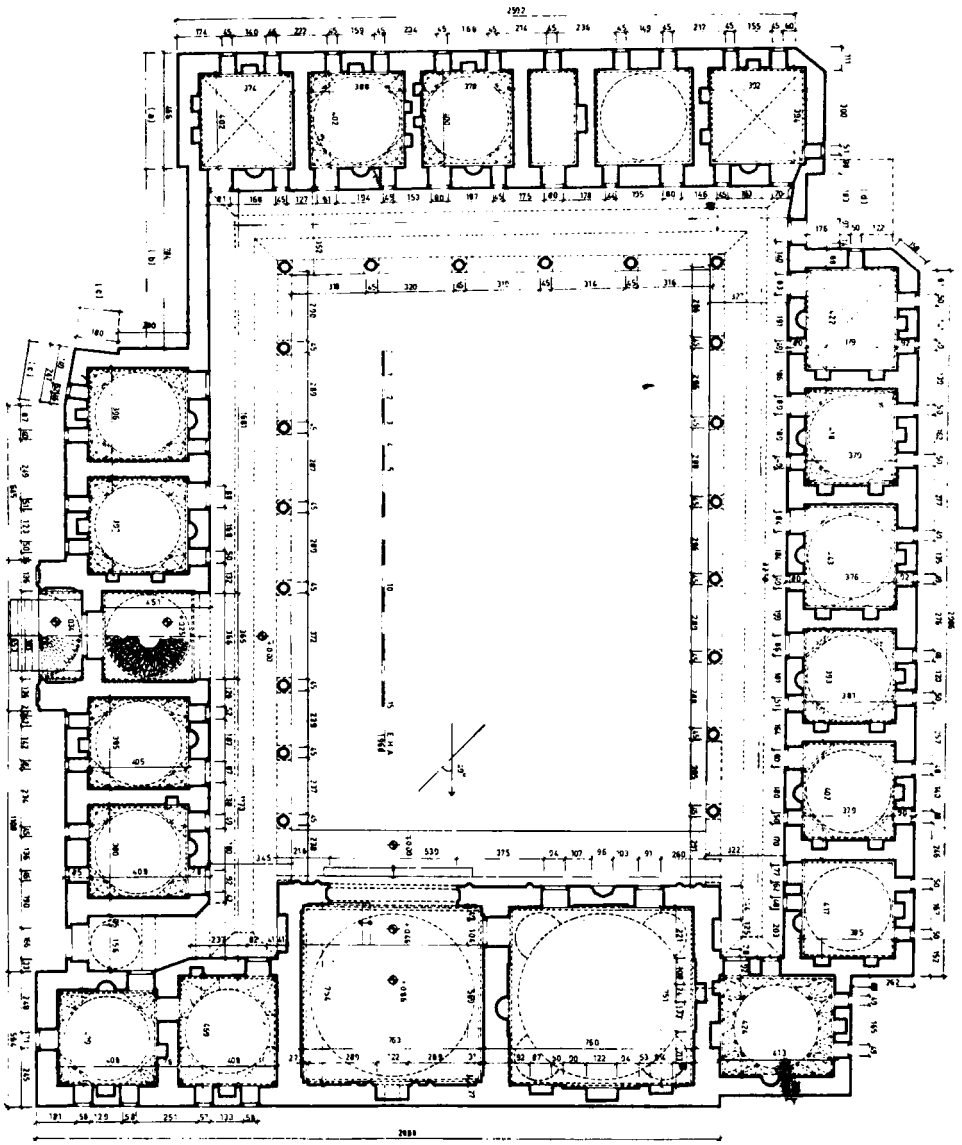
Bu İstanbul (Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye) Medresesi, önce "tali" ve "âli" kısımlarına ayrılmaktadır. Tali kısmı, ayrıca kendi içinde birinci ve ikinci "kısım"lara ayrılır. Bugünkü terimleri kullanırsak, ortaöğretim kısmının iki altbölümü vardır ve bundan sonra yükseköğretim gelmektedir. Tali kısım, "kısm-ı evvel" ve "kısm-ı sâni"nin her bölümü dörder yıl olmak üzere toplam sekiz yıldır. Âli kısım da dört yıldır. Böylece medrese öğrenimi on iki yılda tamamlanmak üzere on iki sınıfa ayrılmıştır. Her sınıfın da dört Şubesi vardır (m.2). Tali kısımlara 2080 tâlib (öğrenci) alınacak, sınıflar 260, herbir şube de 65 öğrenciden oluşacaktır (m.3). Şube "müdîr"leri, sınıf "müdîr"leri ve her kısmın başında olan "müdîr-i umumî"ler aşamalı bir sırayla bir üsttekine ve müdîr-i umumîler de "Ders Vekâleti"ne bağlıdır (m.5). Bu "Ders Vekâleti" teriminin "Maarif Nezareti" ile ilişiği yoktur. Bâyezid (Beyazıt) Medresesi'nin vakfiyesine göre bu medresede ders okutma görevi şeyhülislâmlara şart edilmiş idi. Şeyhülislâmlar bu medresede bizzat ders okutmayıp "kibâr-ı müderrisîn"den birini "vekil" olarak tayin ederlerdi. Zamanla medreselerin merkeze bağlanması eğilimi geliştikçe Meşihat makamı içindeki "ders vekili" unvanı da bir tür medrese öğrenimi üst makamı haline gelmiştir.

Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye (İstanbul) Medresesi'nde okutulacak dersler de nizamnameye bağlı cedvelde gösterilmektedir. Bu dersler arasında, medreselerde okutulagelen Arapça ve din dersleri konuları yanında Farsça, cografya, tarih, riyaziyat, hendese, cebir, müsellesât (trigonometri), mekanik, hey'et (astronomi), usûl-i defterî (muhasebe), tabiat bilgisi, tarım bilgisi, hikmet, kimya, fennî, ahlâki, içtimaî ve kanuni bilgiler (hayat ve yurttaşlık bilgisi), hıfzus-sıhha (sağlık bilgisi), İlm-i içtima ve terbiye (toplumbilim ve pedagoji), iktisat ve maliye, "elsine", beden eğitimi dersleri de vardır. Böylece bu programla İstanbul Medresesi'nin "tali" kısımları Cumhuriyet Dönemi'nde açılacak olan İmam-Hatip Okulları'nı andırır bir duruma gelmiştir. Ne var ki "Maarif"e değil "Meşihat"a bağlanma sürecindedir. Âli kısmı ise sadece bir "İslâm İlâhiyat Fakültesi" durumundadır. Dar anlamda İslâm dinine ilişkin ders konuları dışında felsefe ve hukuk dersleri de vardır.

Ders cedvelinde değişiklik yapılabilmesi için Ders Vekili'nin başkanlığında Meşihat Makamı'nın medrese müdir ve muallimlerinden seçeceği en az otuz kişilik bir komisyonda (encümen) konunun görüşülmesi ve karara bağlanması gerekir. Medresede ders verenler özlük hakları yönünden Meşihat'a bağlıdırlar. Medrese'nin ilk sınıfına yeni öğrenci alınabilmesi için, bu öğrencilerin altı yıllık ilköğrenim görmüş olmaları aranır. Başvuru sayısının fazla olması halinde "müsabaka imtihanı" yapılır (m.10). Tali kısımları bitirenlere "şehadetname", âli kısmı bitirene "icazetname" verilir. İcazetname alanları "müderris' unvanını kazanırlar ve "İstanbul ruûs-i hümayununa nail olurlar" (m.13). İcazetname alan öğrenciye bu unvan verildiğine göre, ilköğrenimden sonraki 12 yıllık medrese öğrenimi sonucunda öğrencinin yalnız "lisans" değil "doktora" öğrenimi gördüğünün de kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Başka bazı alanlarda olduğu gibi medreseler alanında da Tanzimat "ikiliği" zaman zaman üçlü bir görünüme ve çatışmaya da yol açabilmektedir. Medreseler, Tanzimat öncesi Osmanlı hukukunun birçok kurumunda söz konusu olduğu gibi, "vakıf" hukukî çerçevesi içinde kurulmuşlardır. Gökalp'çi akım Tanzimat ikiliğini yeni kurumlar lehine gidermek isterken, Tanzimat sonrasında gelenekçilerin de üzerinde uyuşamadıkları bir sorun vardır: Medrese ve camiler gibi "dinî" amaçlı sayılan kurumlar, Evkaf Nezareti'nin mi, yoksa Meşihat'in mi denetimi altında olmalıdır? Cumhuriyet Dönemi'nde de cami ve mescitler söz konusu olduğunda Diyanet İşleri Başkanlığı ile Vakıflar Genel Müdürlüğü açısından benzer tereddütler doğacaktır. Ürgüplü Hayri Efendi'nin şahsında Meşihat ile Evkaf Nezareti'nin birleşmesi, çok uzun sürmeyecek olan bir uzlaşma belirtisidir. Islâh-ı Medaris Nizamnamesi'nin 14. maddesi de bu uzlaşmanın ifadesi olarak alınabilir:

"Talebe-i ulûmun umur ve mesâlih-i umumiyesi ders vekilinin taht-ı riyaseti Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin müdîr-i umumîleri ile vekâlet-i müşârünileyhâya muâvenetle mükellef (ders vekâletine yardımla yükümlü) Evkaf-ı Humayun Nezareti Müessesât-ı İlmiye Müdîrinden teşekkül eden Meclis-i Mesalih-i Talebe tarafından tedvir edilir. Haftada lâakal iki defa içtima edecek olan bu Meclis'de medarisin idaresine, tedrisatına müteallik hususat ve müdîr-i umumîler cânibinden idarelerine ait olarak muhtâc-ı müza-



MEDRESE PLANI: *Medreseler yapılırken öğrencilerin yiyip içme, barınma, öğrenim ihtiyaçlarının tümü gözönünde bulundurulmuştur. Bunun için kare ya da dikdörtgen bir açık avlu çevresinde "hücre" denilen odalarla dershane ve mutfak yer almıştır. Osmanlı cami mimarisinde görülen eyvan ve revaklara medreselerde de rastlanır. E. Hakkı Ayverdi'nin çizimiyle Edirne Peykler Medresesi'nin planı.*

kere görülüp Hey'et'e arz olunacak mevadd hakkında mukarrerât-ı muktaziye (gereken kararlar) ittihaz olunur."

Meşihat'e bağlı Ders Vekâleti'nden başka bir de Evkaf-ı Hümayûn Nezareti'ne bağlı Müessesât-ı İlmiye Müdürlüğü'nün bulunuşu, medreseler alanında "Maarif-Meşihat-Evkaf" üçlü çelişkisine yol açmaktadır.

Bu nizamname yalnızca Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye (İstanbul) Medresesi'ni düzenlemekte, diğer medreseler için bir "talimatname" çıkarılacağı belirtilmektedir (m.17).

Nizamname, İstanbul Medresesinin yüksek (âli) bölümü üzerinde ayrıca bir başka bölüme de yer vermekte ve bu bölümü belirli dallarda ayrıca uzmanlaşacaklar için düşünmektedir. Bu "kısım", "Medresetü'l-mütehassısîn"dir. Öğrenim dönemi iki yıl olacak, çeşitli uzmanlık dallarına ayrılacak, 40 öğrencilik sınıflardan oluşacak, başında da bir "müdîr-i umumî" bulunacaktır.

1916 Nizamnamesi ve "Medaris-i İlmiye Hakkında Kanun"

Ürgüplü Hayri Efendi İttihatçılarla anlaşmazlığa düşerek Meşihat'an ayrıldıktan sonra yine Musa Kâzım Efendi Şeyhülislâm olacak ve 20 Ağustos 1332 (1916) tarihli "Nizamname" ile Islah-ı Medaris Nizamnamesi'nin 13. maddesi ilga edilecektir. Böylece İstanbul Medresesi'nin "âli" kısmından icazetname almakla "müderris" unvanı alınmış olmayacaktır. Demek oluyor ki bu medrese öğrenimi "doktora"ya değil "lisans"a eşit sayılmıştır.

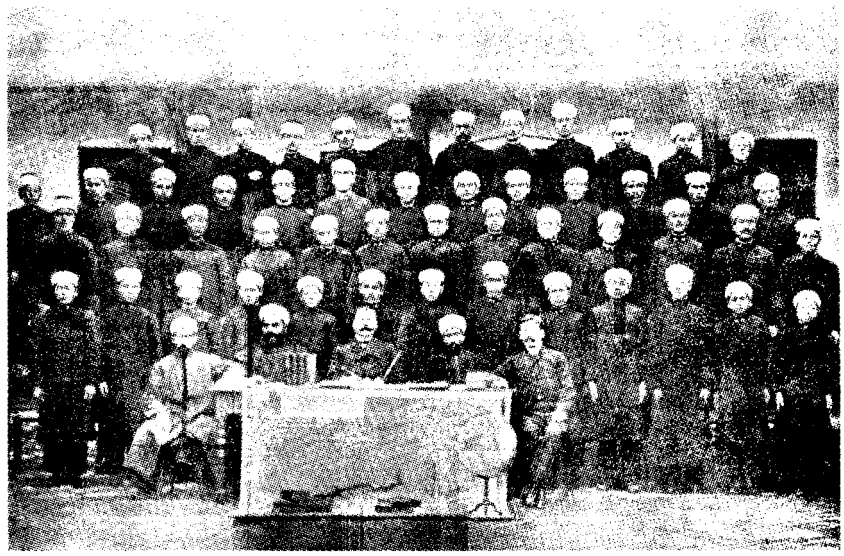
Yine Musa Kâzım Efendi'nin şeyhülislâmlığı sırasında ve İttihat ve Terakki'nin son yıllarında, 1917'de, Ürgüplü Hayri Efendi'nin "Islah-ı Medâris Nizamnamesi" yerine "Medaris-i İlmiye Hakkında Kanun" çıkarılacaktır. 2 Nisan 1333 (1917) tarihli bu kanunun 1. maddesi, *"Osmanlı ülkesinde bulunan bütün medreselerin Makam-ı Meşihat'e merbut olduğunu, yeni medrese açma yetkisinin de bu makamda bulunduğunu"* belirtiyordu. Bundan sonra Ürgüplü Hayri Efendi'nin gerçekleştirdiği "ıslahat" daha kesin bir ifade ile 2. maddede tekrarlanmaktadır: İstan-

bul şehri dahilinde bulunan medreseler "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi" adı altında birleştirilmiştir. Bu medresedeki "kısım" adları Islâh-ı Medaris Nizamnamesi'nden farklıdır ve geleneklere uygun terimlere dönülmüştür. Medrese üç dereceye ayrılır: a) İbtida-i hâric, b) İbtida-i dâhil, c) Sahn. Bir de bunların üzerinde ve herhalde "Medresetü'l-mütehassısîn" karşılığı olmak üzere "Medrese-i Süleymaniye" vardır. İlk üç derecenin öğrenim dönemleri 3'er yıldır. Medrese-i Süleymaniye de yine 3 yıllıktır. Ders programları ve taşra medreselerinin bu üç derece esas alınarak düzenlenmeleri Makam-ı Meşihat'a bırakılmıştır. İlk yıl için İstanbul'da yatılı medrese öğrencisi sayısı 1350 olarak sınırlanmıştır. Sınıflardaki öğrenci sayısı 50 olarak düşünülmüştür. Üç derecenin toplam öğrenim döneminin 12'den 9 yıla indirildiği, buna karşılık Medrese-i Süleymaniye'nin öğrenim döneminin 2'den 3 yıla çıkarıldığı görülmektedir. Medrese-i Süleymaniye'de: a) Tefsir ve Hadîs, b) Fıkıh, c) Kelâm ve Hikmet, d) Edebiyat Şubeleri olmak üzere dört şube bulunacaktır. Meşihat Makamı gerekli gördüğü takdirde başka şubeler de açılacaktır. Her şubenin öğrenci sayısı 60 ile sınırlanmıştır (m. 1-7).

Öğretim üyelerinin malî hakları da kanunla düzenlenmiştir (m. 8-10).

Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye (İstanbul) Medresesi öğrencilerinin yiyecekleri Evkaf Hazinesi'nce ve giyecekleri Maliye Hazinesi'nce karşılanacak, ayrıca Medrese-i Süleymaniye öğrencilerine Maliye Hazinesi'nden aylık olarak (150) kuruş verilecektir (m.11). Taşra medreseleri öğrencilerinden söz edilmediğine göre, bunların durumu vakfiyelere ve Evkaf Nezâreti mevzuatına bırakılmıştır.

Islah-ı Medaris Nizamnamesi'nin ilga edilen 13. maddesinden farklı olarak, "ilmiye" sınıfında önemli bir paye olan "İstanbul ruûs-i hümayûnu", icazetname ile birlikte olarak ancak Medrese-i Süleymaniye mezunlarına verilecektir. "Sahn Medresesi" derecesinden mezun olanlara "ehliyetname" ve "taşra ruûs-i hümayûnu" verilecektir. İbtida-i hâric ve dahil derecelerini bitirenlere ise yalnız bu derecelerin "ehliyetname"leri verilir. İstanbul ruûs-i hümayûnunu alan Medrese-i Süleymaniye mezunları "müderris" unvanını alırlar ve "ders-i âmlık tertibinden" bunlara ayda 400 kuruş maaş bağlanır. Bu tertipten maaş alanlar "kadroya geçinceye kadar" muavinlik hizmetinde bulunurlar (m.13).



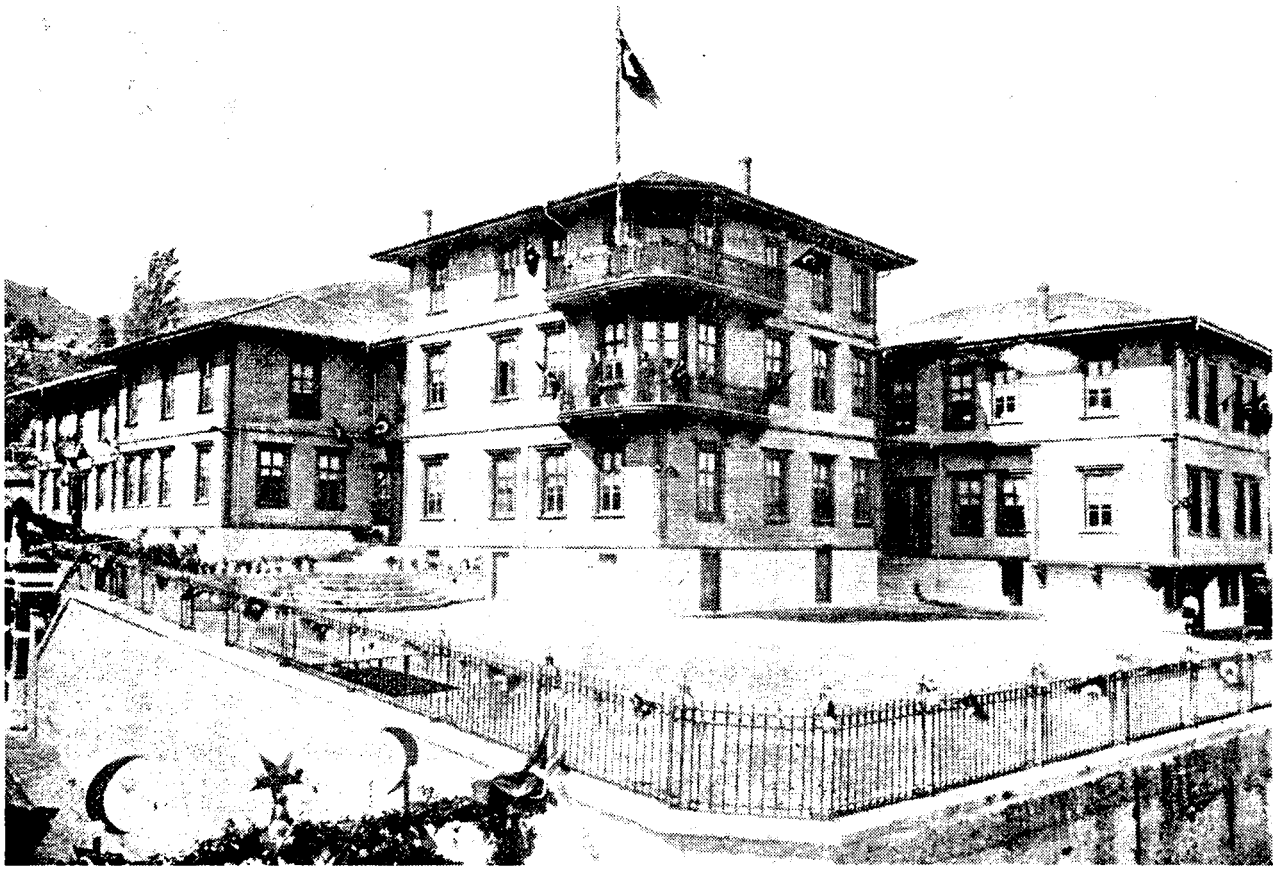
MEDRESENİN İŞLEVİ: 19. yy'da medreselerin bir yükseköğretim kurumu olması öngörülerek bu yolda birtakım düzeltim hareketlerine girişilmiş olmakla birlikte, bunların çoğu din adamı yetiştiren bir tür meslek okulu durumundaydı. Öte yandan, yeni yükseköğretim kurumlarından bazıları da "medrese" diye adlandırılabiliyordu. Üstte: Romanya'da Dobruca'nın Mecidiye kasabasındaki İslâm Medresesi'nin öğretmen ve öğrencileri; karşı sayfada: 1896'da Bursa'da açılan Medrese-i Muallimîn (öğretmen okulu).

Meşrutiyet döneminde "medrese" adı ile kurulan bir özel öğretim kurumu da *"Medresetü'l-Vaizîn"*dir. (6 Şubat 1329/1913 tarihli nizamname). Bu kurum Meşihat'e bağlı olarak değil; o dönemde Meşihat-Evkaf alt-çelişkisinde Evkaf Nezareti daha uygun görülerek Evkaf Nezareti'ne bağlı bir biçimde kurulmuş idi. Evkaf Nâzırı yine Ürgüplü Hayri Efendi olmakla birlikte, henüz Şeyhülislâmlığı üstlenmiş değildi. Bu nizamnamenin yayımlanmasından bir ay kadar sonra, 16 Mart 1913'te Şeyhülislâmlığı da üstlenecektir. Medresetü'l- Vâizîn vaiz yetiştirmek üzere kurulmuştur ve Evkaf-ı Hümayûn Nezareti Müessesât-ı İlmiye Müdüriyeti'ne bağlıdır. Öğrenim süresi 4 yıldır. Öğrenciye tefsir, hadis, ilm-i kelâm, ilm-i fıkıh, ilm-i usûl-i fıkıh, feraiz, siyer-i nebi, tarih, coğrafya, Türk-Arap-Fars edebiyatı, matematik, pratik astronomi, tabiat bilgisi ve kimya, felsefe (mantık, ruhbilim, ahlâk, metafizik, felsefe ve İslâm felsefesi tarihi), toplum ve eğitim bilgisi, hukukî bilgiler, iktisat ve maliye, sağlık bilgisi, beden eğitimi, hitabet ve mev'ize dersleri verilecektir. Medrese "müdîr"ini Evkaf Nezareti tayin edecektir (m.6). Öğretmenleri de Evkaf Nezareti tayin eder (m.7). Öğrenciler için konan yaş sınırı 20-30'dur. Sınav ile öğrenci alınır. Öğrencinin sağlık durumu yerinde olmalı, ayrıca "azasında noksanı" olmayıp kekeme de olmamalıdır. Medreseyi bitirdikten sonra Evkaf Nezareti'nin gösterdiği hizmeti 4 yıl ifa edeceğini de taahhüt etmelidir. Öğrenciye bir nevi burs verildiğinden (m.4), karşılığında "mecburî hizmet" konduğu anlaşılmaktadır (m.9).

Bitirme sınavlarında Meşihat Makamı'ndan ve Harbiye Nezareti'nden de mümeyyiz gönderilir. Sınavı verenlere asker imamlığı, vâizlik gibi görevler ayrıca sınav yapılmaksızın tercihan verilecektir (m.10).

Vâizlik gibi görevler, vakfiyelerle düzenlenen "cihet"ler olduklarından, Evkaf Nezareti, bu "cihet"lerin tevcih edileceği kişileri kendisine bağlı bir kurumda yetiştirmek istemiş, bu alanı Meşihat'a bırakmamıştır.

Daha sonra Medresetü'l-Vâizîn ve yine Evkaf'a bağlı olarak yönetilen Medresetü'l-Eimme vel-Hutaba Medresetü'l-İrşad adı altında birleştirilerek aşağıda değinilecek olan *"Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye"*ye bağlanacaklardır.



Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye

Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye, 6 Mayıs 1334 (1918) tarihli nizamname ile kurulmuştur. Kısa bir süre sonra, yıl sonuna varmadan, İttihat ve Terakki yönetimi sona erecektir. Doğrudan doğruya bir öğretim kurumu, bir "medrese" olarak değil bir tür "akademi" veya "enstitü" olarak düşünülen bu kurum özellikle İslâmî neşriyat yapacaktır. Başkan ve üyeler şeyhülislâm'ın seçimi ve arzından sonra "irade-i seniye" ile, padişahça atanacaklardır. 18 Kasım 1922'de, son padişah Vahidüddin'in bir gün önce ülkeyi terketmiş olması dolayısıyla hilâfetten hal'ine karar verildiği gün, Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye'nin de çalışmalarına son verdiği anlaşılmaktadır. Savaştan sonra, Kurtuluş Savaşı şartları içinde kendisinden beklenen eserleri ortaya koyamadan dağılmış bir kurumdur.

Kurtuluş Savaşı Sırasında

Bu arada Büyük Millet Meclisi de "medreseler" konusu ile ilgilenmiş ve 21 Mayıs 1921 tarihli bir "Medâris-i İlmiye Nizamnamesi" çıkarmıştır. Bu nizamname, Dârü'l-hilâfe (İstanbul) Medresesi dışındaki medreseleri düzenlemekte, İstanbul Medresesi konusundaki önceki kuralları geçerli saymakta, ancak bütün Medreseleri İstanbul'dakiler de dahil olmak üzere, Şer'iye Vekâleti'ne, dolayısıyla TBMM yönetimine bağlamaktadır.

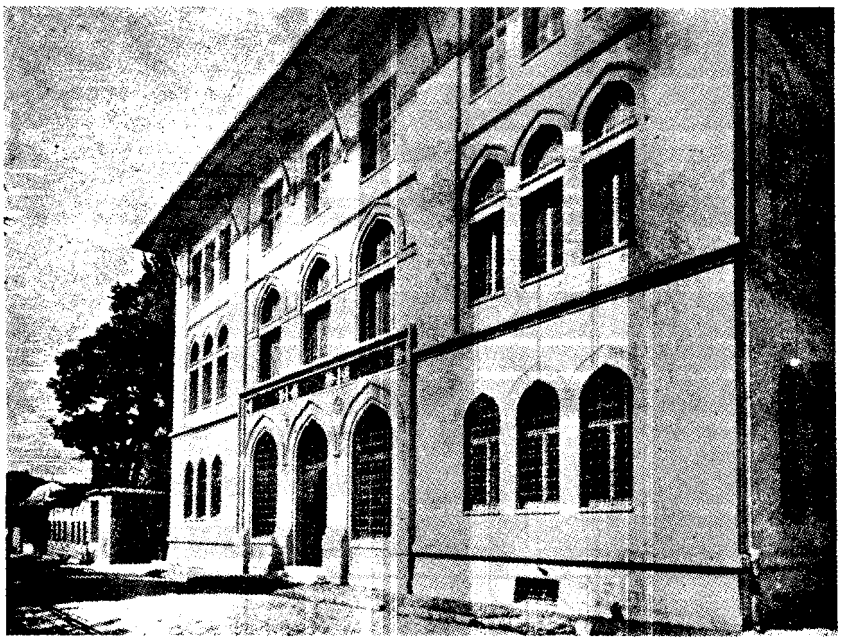
Medrese öğrenimi on iki yıldır ve bu kez iki döneme ayrılmıştır. İlk altı yıl "Kısm-ı Evvel", ikinci altı yıl "Kısm-ı Sâni"dir. Müftü bulunan her yerde bir "medrese-i ilmiye encümeni" (komisyonu) bulunacak, bu encümene müftü başkanlık edecek, o yöredeki Evkaf memuru ile, yöredeki müderrislerin seçtiği 3 üye de encümene katılacaktır. Medreselerde okunacak dersleri ve kitapları Şer'iye Vekâleti tayin edecektir.

Nizamname'de birinci sınıfa yazılacak öğrenciler için 12-17 yaş sınırı kabul edilmiştir. Ayrıca okur ve az çok yazar olması aranır. Talebe dinî görevlerini yerine getirecek, dinî yasaklara uyacak, "mahall-i töhmet" olan yerlere gitmeyecektir.

Her halde bu nizamname savaş şartları içindeki Anadolu medreseleri için yapıldığından, gerek ders programı, gerek diğer kuralları açısından Ürgüplü Hayri Efendi'nin medrese ıslahatına göre ileri değil geri bir düzeydedir. Esasen savaştan sonra medreseler de kaldırılacağından, nizamnamenin gönülsüzce yapıldığı anlaşılmaktadır. Kaynakların verdiği bilgiye göre, bu sırada yönetime hâkim olan görüş, sarıklı zihniyetten hiçbir hayır gelmeyeceği, Ürgüplü Hayri Efendi'nin medreseleri ıslaha kalkışmakla aslında büyük bir fenalık yaptığı biçiminde idi. Bu sebeple, Kurtuluş Savaşı sonuçlandıktan ve Cumhuriyet kurulduktan kısa bir süre sonra, Mart 1924 başlarında, Hilâfet ve Şer'iye Vekâleti ile birlikte medreseler de kapatılıyor, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu" çıkarılıyordu.

Genel Görünüm

Durumu kısaca şöyle özetleyebiliriz: Tanzimat'tan önce bütün orta ve özellikle yükseköğrenimi veren kurumlar olarak düşünülen ve başlayan medreseler, yönetim bozukluğu, bilim hürriyeti yokluğu ve dolayısıyla bilim düze-



MEDRESETÜ'L-KUZAT: 1853/54'te Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla naib (şer'i mahkeme yargıcı) yetiştirmek üzere kurulan ve 1884'ten sonra Mekteb-i Nüvvâb adını alan okula 1910'da Medresetü'l-Kuzat denildi. Hukuk Mektebi mezun verinceye kadar Nizamiye Mahkemelerine de yargıç yetiştiren ve 1913'te özel bir nizamnâmeye kavuşan okul, sonradan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi olarak kullanılmıştır.

MUSTAFA HAYRİ EFENDİ (1867-1921): İttihat ve Terakki Cemiyeti üyelerinden Ürgüplü Hayri Efendi, mebusluk, nâzırlık gibi görevlerde bulunduktan sonra 16 Mart 1914'te şeyhülislâmlığa getirildi. Bu görevi sırasında Islah-ı Medaris Nizamnâmesi'nin çıkarılmasını ve İstanbul'daki medreselerin Darü'l-Hilâfeti'l-Aliyye adlı tek bir kurumda birleşmesini, burada pozitif bilimlerin de okutulmasını sağladı. Ancak, İttihatçılarla arası açıldığından, iki yıl sonra istifa etti.

yinin düşmesi gibi sebeplerle, sadece dinî bilgi ve Arapça ile ilgilenen ve bu alanda da yükseköğretim kurumu olma niteliğini yitiren okullar durumuna gelmişlerdi. Tanzimat'tan sonra da siyasî gücü elinde tutan yöneticiler ile medreseler arasında kopukluk vardı. Ayrıca bu kurumlar ile "Batılılaşma" akımının bağdaşması da hemen hemen imkânsızdı. Bu sebeple bu kurumlar II. Meşrutiyet dönemine kadar kendi hallerine bırakılarak yeni yüksekokullar kuruldu. II. Meşrutiyet'ten sonra medreseleri ıslah ederek üniversiteleştirmek ve böylece "ikili" öğrenim düzenini ortadan kaldırmak büsbütün zordu. Gökalp, yükseköğrenim kurumu olarak "medrese"yi fazla görüyor, üniversite içinde eriterek ortadan kaldırmak istiyordu. Ürgüplü Hayri Efendi ise ikiliği sürdüren, bir bakıma da gerçek bir ıslahat girişimine kalkışmıştır. Ne var ki artık tabiî bilimler ve hattâ hukuk alanı medresenin elinden çıkmıştır. Cumhuriyet'ten sonra, Batılılaşma akımı ile birlikte gelişen sürecin tabiî bir sonucu olarak, güçlenen yeni kurumlar eski geleneksel kurumlara son verecek, medrese de tarihe karışacaktır. Bir süre Gökalp'in düşündüğünden de ileri gidilerek yeni ve artık tekleşen öğretim kurumlarının da hiçbir derecesinde din öğretimine yer verilmeyecek, "demokratikleşme süreci"yle birlikte Vakıflar Genel Müdürlüğü veya Diyanet İşleri Başkanlığı'na değil de şeklen Gökalp'in istediği gibi "Maarif"e bağlı bir dinî öğretim süreci de başlayacaktır. Aslında ne dinî öğretim kurumları, ne de üniversiteler, Tevhîd-i Tedrisat Kanunu'ndan önceki medreselerin devamı sayılabilirler.□

KAYNAKÇA

□ ADIVAR Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim* (Hazırlayan: Kazancıgil/Tekeli), 4. bas., İstanbul, 1982
□ AKYÜZ Yahya, *Türk Eğitim Tarihi,* Ankara, 1982
□ ATAY Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi,* İstanbul, 1983
□ BALTACI Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri,* İstanbul, 1976
□ BİLGE Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri,* İstanbul, 1984
□ ERGİN Osman, *Türkiye Maarif Tarihi,* İstanbul, 1939
□ *İlmiye Salnamesi, Ceride-İlmiye* ve *Düstur* ciltleri.
□ UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı,* Ankara, 1965
□ ÜNVER Süheyl, *Fatih Külliyesi,* İstanbul, 1946

Mühendislik Eğitimi

Emre Dölen

Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yy'a gelinceye kadar mühendislik hizmetleri yalnız inşaat alanını kapsıyordu ve bu hizmetleri yürüten mimarlar usta-çırak ilişkisi içinde yetişiyordu. 16. yy'da Süleymaniye medreseleri içinde Darülhendese adıyla bir mimarlık okulu açıldığı sanılıyor. Bu okulun kaç yıl düzenli ve sürekli öğretim yaptığı saptanamamıştır.

18. yy'ın başından sonra, hızla ilerleyen Avrupa devletleri karşısındaki özellikle askerlik alanındaki başarısızlıkların teknik yetersizlikten kaynaklandığı kanısına varılarak mühendis yetiştiren okulların kurulmasına gerek duyulmuştur. Bu alanda ilk girişim III. Ahmed döneminde, 1727'de olmuş ve İbrahim Müteferrika'nın önerisi uyarınca Bostancı Ocağı'ndan seçilen 300 öğrenci Haydarpaşa'da yeni yöntemlerle eğitilmeye başlanmıştır. Yeniçerilerin ayaklanması sonucu öğrencilerin çoğu öldürülmüş ve girişim başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

İkinci girişim bundan yedi yıl sonra 1734'te I. Mahmud döneminde yapıldı. Sadrazam Topal Osman Paşa'nın girişimiyle ve Müslüman olarak Ahmed adını alan bir Fransız subayı olan Comte de Bonneval (1675-1747)'in yardımıyla Üsküdar Toptaşı'nda Kumbarahane ve Hendesehane adıyla bir okul açıldı. Hasekilerden ve Bostancı Ocağı'ndan seçilen öğrencilerle öğretime başlandı. Topçuluk alanında teknik bilgisi olan subay yetiştirmek amacıyla açılan okulda matematik öğretimine önem verildiği anlaşılıyor. Okula riyaziyundan (matematikçilerden) Pirîzade Mehmet Sait Efendi hendese hocası olarak atanmıştır. Bu okul da yeniçerilerin baskısı sonucu kapanmıştır.

Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun

Bir süre sonra III. Mustafa döneminde, 1759'da Ragıb Paşa, Mehmet Sait Efendi'nin dağılan öğrencilerini toplayarak Sütlüce yakınındaki bir evde gizlice handese öğrenimine başlattı. Başarısızlıkla sonuçlanan çeşitli girişimlerle 1773 yılına gelindi. Çeşme yenilgisinin de etkisiyle bu tarihte Kapudan-ı Derya Cezayirli Hasan Paşa'nın girişimi ve Osmanlı hizmetine girmiş bir Macar soylucu olan Baron de Tott'un yardımıyla Tersane-i Âmire yakınında Mühendishane adıyla bir okul kurularak Cezayirli Seyyid Hasan Efendi Başhoca olarak atandı. Okulun amacı donanmaya geometri ve coğrafya bilen, haritadan anlayan, gemi (kalyon) yapımında bilgili subaylar yetiştirmekti. Mühendishane'nin ilk Başhocası olan Seyyid Hasan Efendi Arapça ve Farsçanın yanında İtalyanca, İngilizce ve Fransızca gibi Batı dillerini de bilen bir matematikçiydi. Okulun öğretim kadrosu bir hoca, bir kalfa (yardımcı) ve bir de alet muhafızından oluşuyordu.

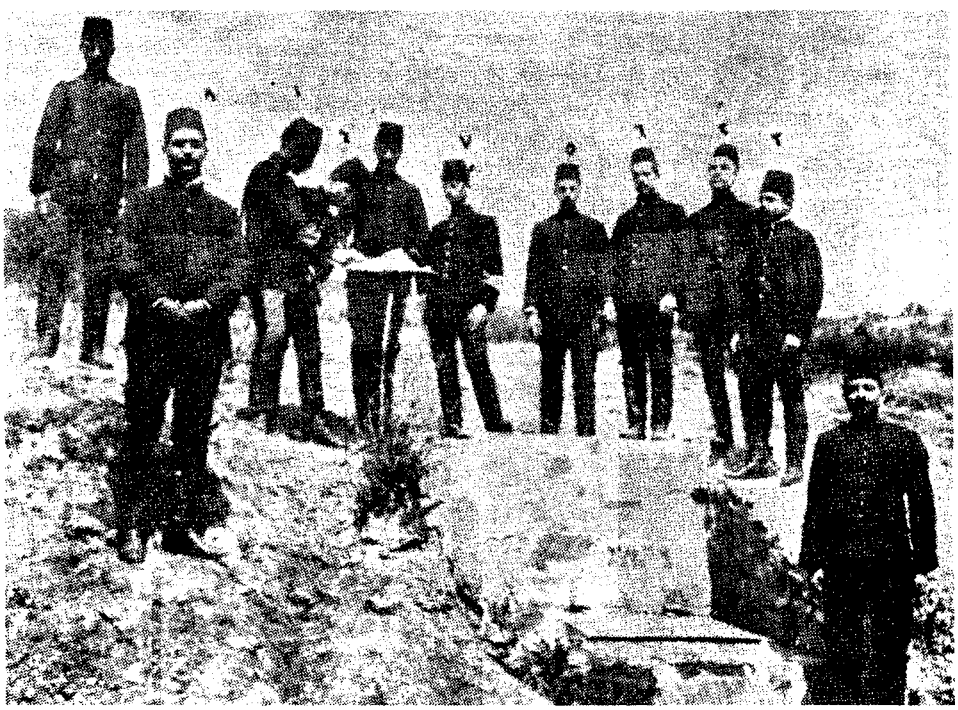
HASKÖY'DEKİ MÜHENDİSHANE: III. Selim döneminde açılan Mühendishane-i Sultanî, 1792'de Halıcıoğlu'nda yapılan Kumbarahane'ye taşındıktan sonra yeni bir okul yapımına geçildi. 1795'de Kumbarahane kışlası yakınındaki yeni binasına taşınan okul, Mühendishane-i Fünun-ı Berrî-i Hümayun adıyla yeniden düzenlendi ve okulun herbirinde on öğrenci bulunan dört sınıftan oluşması öngörüldü.

MÜHENDİSHANE NÂZIRI BEKİR PAŞA: İngiltere'de incelemelerde bulunduktan sonra 1845'te İstanbul'a dönen Bekir Paşa, Mühendishane-i Berrî-i Hümayun Nâzırlığına getirildi. Verdiği bir lâyıha kabul görerek Hasköy'deki okul binası genişletildi ve matbaa, kimyahane, yemekhane, modelhane, talimhane, büyük bir kütüphane kuruldu. Öğrencilerin uygulama yapabilmesi için de talimhaneye istihkâm ve kale topları yerleştirildi.

Bu dönemde Fransa'dan getirtilen bazı subaylar Mühendishanede dersler verdiler. Fransız subaylar Çariçe II. Katerina'nın girişimleri sonucu bir süre sonra ülkelerine çağrıldılar. Daha sonra sırasıyla matematikçi Kasapbaşızade İbrahim Efendi, Gelenbevi İsmail Efendi ve Palabıyık Mehmed Efendi Başhocalık yaptılar. Bu okul I. Abdülhamid döneminde, 1789'da, yeniden düzenlendi ve Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun (Deniz Mühendislik Okulu) adını aldı.

Mühendishane-i Fünun-ı Berrî-i Hümayun

III. Selim tahta çıktıktan sonra eski okullardan kalan öğrencilerin toplanmasıyla Mühendishane-i Sultanî adıyla bir okul açıldı. Bu okul 1792'de Halıcıoğlu'nda yapılan Kumbarahane binasına taşındı ve ayrıca yeni bir okul binasının yapılmasına başlandı. 1795'te Hasköy'de Kumbarahane Kışlası'na yakın bir yerde yapılan yeni binasına taşınan okul Mühendishane-i Fünun-ı Berrî-i Hümayun (Kara Fenlerine İlişkin Mühendislik Okulu) adını alarak yeniden düzenlendi. Bu düzenlemeyi yapan 1795 Kanunnamesine göre okul herbirinde on öğrenci bulunan dört sınıftan oluşuyordu. Okulun bir nazırı, her sınıfın birer hocası ve birer de kalfası (yardımcısı) vardı. Hocalar kendi aralarında ders verdikleri sınıfa göre derecelendirilirler ve son sınıfın hocası "başhoca" olurdu. Hocaların yabancı dil bilmesi ve kitap yazması koşulu vardı. Bu kanunnamenin eğitim tarihimiz açısından en önemli hükümlerinden biri hocaların ve halifelerin ağır bir suç işleme, kendi isteğiyle ayrılma veya ölüm dışında hiç bir nedenle hocalıklarına son verilemeyeceğidir. III. Selim tarafından sağlanan çok ileri düzeydeki görev güvencesi ve bilimsel özerklik öğretim kadrosunu dış baskılara karşı koruduğu gibi öğretimin düzey ve niteliğinin de yükselmesine yol açtı. Türkiye'deki teknik öğretimin temeli topçu ve istihkâm mühendisi yetiştirmek amacıyla açılan bu okula dayanmaktadır.



HENDESE-İ MÜLKİYE ÖĞRENCİLERİ: Sivil hizmetler için teknik eleman yetiştirmek amacıyla 1883 yılında açılan Hendese-i Mülkiye Mektebi, Mühendishane-i Berrî-i Hümayun'a bağlıydı ve dersler de bu okulun hocalarınca veriliyordu. Öğretim yöntemi açısından, önce Fransız, sonra Alman etkisi ağırlık kazandı. 1906'da son sınıf öğrencileri arazide uygulama yapıyorlar.

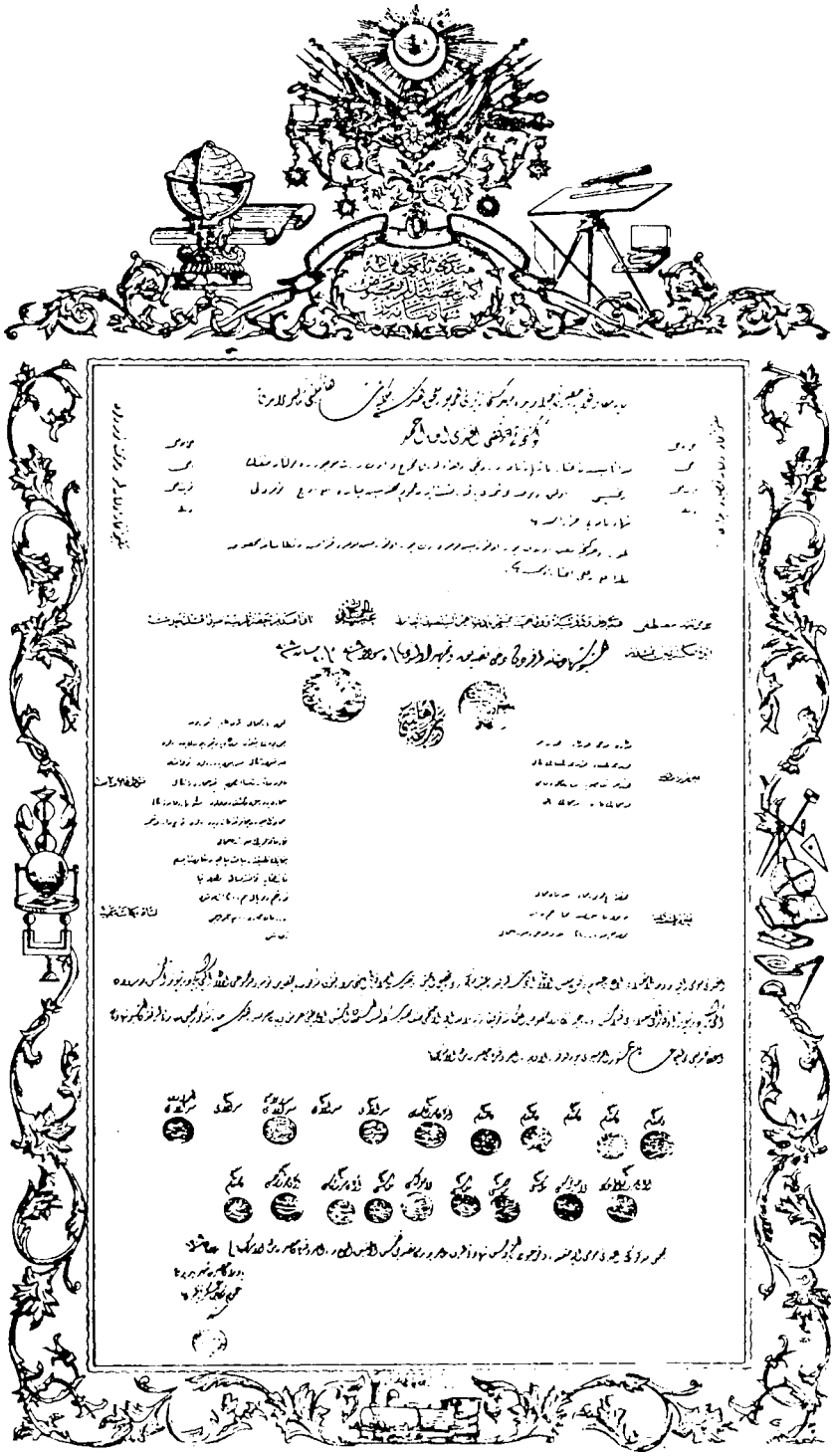
Okula 1795 yılında lâğımcı (istihkâm) ocağından 50 ve kumbaracı (topçu) ocağından 30 olmak üzere toplam 80 öğrenci alındığı bilinmektedir. İşin önemine göre hocalar ve halifelere zaman zaman kale yapım ve onarımı, harita alma, bazı askerî binaların yapım ve onarımı gibi görevler de verilirdi. Benzer biçimde öğrenciler de staj niteliğinde çeşitli işlerle görevlendirilirler ve taşraya gittiklerinde maaşlarından başka yevmiye ve ödenek de alırlardı. Bunlar gittikleri yerlerin haritalarını almakla da yükümlüydüler. Bu haritaların okul kitaplığında toplanarak ilerde bir ülke haritasının oluşturulması amaçlanmıştı.

1795'te yapılan düzenleme ile kara ve deniz mühendishaneleri tek bir yönetim altında toplandı. Deniz mühendishanesinin öğrencileri haftada iki gün olanakları daha iyi olan kara mühendishanesine kalfalarıyla birlikte gelerek ders görürlerdi. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra kara ve deniz mühendishaneleri birbirinden ayrıldı ve Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun 1830'da Heybeliada'ya taşındı, 1838 yılında Kasımpaşa'da yapılan binaya geldi ve daha sonra yeniden Heybeliada'ya taşınarak burada kaldı. Bu okul günümüzdeki Deniz Harb Okulu'nun çekirdeğini oluşturur. Deniz Harp Okulu'nun kuruluş yılı olarak 1773 kabul edilmektedir.

Mühendishane-i Berrî-i Hümayun 1847'de çıkarılan bir nizamnameyle Harbiye (Topçu ve İstihkâm) ve Mimar okuluna dönüştürüldü. Okul bir idadî sayılarak Mühendishane İdadîsi adıyla örgütlendi. 1864'te Harbiye, Bahriye ve Tıbbiye idadileri Galatasaray'da Mekteb-i İdadî-i Umûmî adıyla birleştirildiler. Fakat bu uygulamanın iyi sonuç vermemesi üzerine 1867'de yeniden ayrıldılar.

1871'de Harbiye sınıfları Harbiye'ye, idadî sınıfları Maçka'daki Harbiye İdadîsi'ne, Harbiye'deki idadî sınıfları da Mühendishane'ye taşındı. Mühendishane, Mahrec-i Mekâtib-i Askeriye adı verilerek topçu ve istihkâm subayı yetiştirmede hazırlık okulu durumuna getirildi.

II. Abdülhamid döneminde Mühendishane binası onarılarak Mekteb-i Harbiye ve İdadiyedeki yetenekli öğrenciler Mühendishane'ye ayrıldı. O sırada Amerika'da bulunan ünlü matematikçi Vidinli Tevfik Paşa Mühendishane nâzırlığına getirildi ve okul yeni kimliğiyle 1878'de açıldı. Okul Topçu ve İs-



HENDESE-İ MÜLKİYE DİPLOMASI: İlk açıldığı yıllarda Hendese-i Mülkiye'ye öğrenci bulmakta güçlük çekilmiş, bu nedenle çeşitli özendirme önlemleri alınmıştı: Parasız yatılı olan okulun mezunlarına yüksek maaş ödeniyor, binbaşılığa denk sayılan Rütbe-i Salise (1899'dan sonra kıdemli yüzbaşılığa denk olan Rütbe-i Rabia) veriliyordu. İlk birkaç dönemin mezunları devlet memurluğundan başka iş bulamamışlardı. 1892 yılı mezunlarından Mustafa Efendi'nin (Özil) diploması.

tihkâm, Harbiye ve İdadî olarak üç bölümden oluşuyordu.

Mühendisîn-i Mülkiye (Turuk ve Maâbir) Mektebi

1839'da bayındırlık hizmetlerini yürütmek üzere Nafia Nezâreti kuruldu. Bu nezâretin devletin bayındırlık işleriyle ilgilenmeye başlamasıyla sivil mühendis gereksinmesi de ortaya çıkmaya başladı. Bu amaçla 1867'de Mülkiye Mühendisi ve Islâh-ı Sanayi Mektebi adıyla yılda otuz mühendis yetiştirecek bir okul açıldı. Divanyolu'ndaki eski darülfünun binası bu okula verildi. Bu okulun kaç yıl öğrenim yaptığı ve mezun verip vermediği bilinmemektedir. Bu okulun devamı sayılabilecek bir okul Mühendisîn-i Mülkiye Mektebi adıyla 1874'te Galatasaray'daki Darülfünun-ı Sultanî kapsamı içinde yeniden açıldı. 1875'te okulun adı Turuk ve Maâbir Mektebi (Yollar ve Köprüler Okulu) olarak değiştirildi ve 28 Zilhicce 1297 (7 Ocak 1876) tarihli yönetmeliğe göre öğrenim süresi dört yıl olan bu okulu başarıyla bitirenlere "doktor" ve bunu başaramayanlara daha basit bir sınavla mühendis yardımcısı veya tekniker anlamına "kondüktör" diploması verilecektir. 1878'de 43 öğrencisi olduğu bilinen bu okul beş yıllık bir çalışmadan sonra kapatılmıştır. Burada düzenli bir öğretim yapılıp yapılmadığı ve okulun mezun verip vermediği kesin olarak bilinmemektedir.

Hendese-i Mülkiye Mektebi

Sivil hizmetler için teknik eleman gereksinmesini karşılamak amacıyla 25 Şaban 1301 (3 kasım 1883) tarihinde Halıcıoğlu'ndaki Mühendishane binalarının bir bölümünde Hendese-i Mülkiye açıldı. Okul sivil olmamakla birlikte öğretim Mühendishane-i Berrî-i Hümayun'un subay ve hocaları tarafından yürütülüyordu ve okul yönetim bakımından da buraya bağlıydı. O günün koşullarında orduda çalışmak daha çekici geldiğinden okula öğrenci bulmada güçlük çekilmiş, Mekteb-i Mülkiye'de devlet hesabına okuyan 25 öğrenci ayrılarak öğretime tasarlanan 100 öğrenci yerine bunlarla başlanmıştır. Bir yandan da mühendishane yakınında

Ahmed Besim Paşa

Makine Mühendisliği ve Bahriye Feriki Ahmed Besim Paşa

EMRE DÖLEN

Türkiye'ye buhar makinesinin giriş tarihini kesin olarak saptamamıza yardımcı olacak bilgi ve belgeler bulunmamakla birlikte, çeşitli kaynaklar 19. yy'ın ikinci çeyreğinde buhar makinelerinin yavaş yavaş Türkiye'ye girdiğini göstermektedir. *Lûtfi Tarihi*'ne göre, H.1243 (1827/28) yılında buharla çalışan ve "Buğ Gemisi" adı verilen bir gemi getirtilmiş ve bu tür gemileri yönetecek kaptan ve çarkçıların yetiştirilmesine başlanılmıştır. Bu dönemde, buharlı gemilere "vapur", buhar gücüyle çalışan kuruluşlara veya bunların buhar dairelerine "vapurhane" adı verilmiştir. 1830'lu yıllarda buhar makineleri çeşitli askerî kuruluşlarda kullanılmaya başlamıştır. Buhar makineleri genellikle İngiltere'den ve makineleri kullanacak veya öğretecek teknik elemanlarla birlikte getirtilmiştir. 1837 tarihli bir belgeden İngiliz mühendisler tarafından "top vapuru (top kârhanesi) ve tüfenk vapuru (tüfenk kârhanesi)" yapıldığını, 1836 yılına ilişkin bir belgeden de askerî vapurhanelerin masrafları için ayda 120.000 kuruş verildiğini öğreniyoruz.

19. yy'ın ortalarından sonra Mekteb-i Bahriye'de güverte ve inşaiye sınıfları yanında bir de "buhar" sınıfı açılmış ve burada makine mühendisleri yetiştirilmeye çalışılmıştır. Buhar makinelerini temel alan bu programda fenn-i makine, cerr-i eskal, ecsam-i seyyale, resm-i makine gibi dersler okutulmuş ve İngilizce öğretimine önem verilmiştir. Cumhuriyet öncesinde makine mühendisi yetiştiren tek kaynak bu okul olmuştur.

1850'li yıllarda buhar makineleri sivil alanlarda da kullanılmaya başlanmış ve bu alanların başında değirmencilik gelmiştir. Bu dönemde İstanbul'daki değirmenlerin buhar makineleriyle işletilmesine başlanmıştır. Buhar makinelerinin sayısının artması üzerine onların bir düzene konulmasına gerek görülmüş ve 1863 yılında "Sabit Vapur Makinelerine Dair Nizamname" adıyla bir yönetmelik yayımlanmıştır. İstanbul Sultanahmet'te 1863 yılında açılan sergide buharla işleyen makinelerin sergilenmesine önem verilmiş ve bu amaçla serginin yanına bir kazan dairesi yapılmıştır.

19. yy'ın ikinci yarısında İstanbul'daki tersanede buharlı gemiler ve bu gemiler için buhar makineleri yapılmaya başlanmıştır. Yapım işleri önceleri İngiliz mühendislerce yönetilirken yüzyılın son çeyreğinden başlayarak bunların yanında yetişen Türkler tarafından yürütülmüştür. Bunlar arasında en önemli kişi Bahriye Feriki (Koramiral), Ahmed Besim Paşa'dır.

Denizci bir aileden gelen, soyca bir ilişkisi olmamakla birlikte, çok iyi İngilizce bilmesi nedeniyle "İngiliz Ahmed Paşa" olarak anılan Ahmed Besim, 1850 yılında babasının gemisinin

beş koğuş, dört dershane ve bir teneffüshaneden oluşan yeni okul binası 8 Muharrem 1302 (28 Ekim 1884) tarihinde açılmıştır. Başlangıçta ilgi görmeyen bu kuruma rüştiye mezunları da alınmış bunlar önce üç yıl idadî öğrenimi gördükten sonra dördüncü yıl meslek derslerine başlamışlardır. Böylece, okulun toplam süresi yedi yıla çıkmıştır. Okul 13 kişi olan ilk mezunlarını 1888 yılında vermiştir. Öğretim yöntemi açısından Fransız'ların "Ponts et Chaussées" okulu örnek alınmış ancak daha sonraki yıllarda Alman etkisi ağırlık kazanmıştır.

Hendese-i Mülkiye mezunlarının özellikle demiryolu yapımında ve işletilmesinde, yol yapımında ve sulama işlerinde büyük emekleri geçmiştir. Osmanlı Devleti'nin kendi olanaklarıyla gerçekleştirdiği Hicaz Demiryolu bu okuldan yetişen mühendislerin eseridir.

Mühendis Mekteb-i Âlisi

Sivil bir okulun askerî yönetimden ayrılması görüşünün ağır basması sonucu 1909 yılı sonbaharında okul Nafia Nezâretine bağlı bağımsız sivil bir kuruma dönüştürülerek Mühendis Mekteb-i Âlisi adını aldı.

Almanya ve Avusturya-Macaristan'dan yabancı öğretim üyeleri getirtildi. Yabancı ülkelerde öğrenim görmüş olan Türk hocalar da okuldan yetişmiş hocaların yanında öğretim kadrosu içinde yeraldılar. Birbirini izleyen Trablus, Balkan, I. Dünya Savaşları ve mütareke dönemi okulun gelişmesini büyük oranda engelledi. Savaşlar nedeniyle 1915 ve 1921 yıllarında hiç mezun verilemedi, 1916 yılında ise sadece dört kişi mezun oldu.

1909'dan 1923 yılına kadar geçen 14 yıl içinde okul yedi kez yer değiştirdi. Cumhuriyetin kurulmasıyla yeniden okula verilen Gümüşsuyu binasına taşındı. Bina onarım ve eklerle genişletildi. 1928'de çıkarılan bir yasayla okulun adı Yüksek Mühendis Mektebi oldu ve tüzel kişilik verildi. Tüzel kişilik 1936'da kaldırıldı ve okul 1941'de Yüksek Mühendis Okulu adıyla Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlandı. 1944'te ise İstanbul Teknik Üniversitesi olarak örgütlendi.

Okul, Hendese-i Mülkiye döneminde (1888-1909) toplam 239, Mühendis

---

bulunduğu Girit'te doğmuş ve 1864 yılında Mekteb-i Bahriye'ye girmiştir. H.1282 (1865/66)'de harbiye sınıfına terfi ederek H.1286 (1869)'da buhar kısmını üç "mühendis efendi"den birincisi ve üsteğmen olarak bitirmiştir. Aynı yıl, tersanenin İngiliz başmühendisi Shanks'a yardımcı olarak atanmış, 1873'te onun ayrılması üzerine başmühendis olmuş ve bu görevini emekli olduğu 1909 yılına kadar sürdürmüştür. 1887'de İngiltere'deki Institution of Mechanical Engineers'a (Makine Mühendisleri Enstitüsü) üye olmuş ve bu kuruluşun yaz toplantılarına 1914 yılına kadar düzenli olarak katılmıştır.

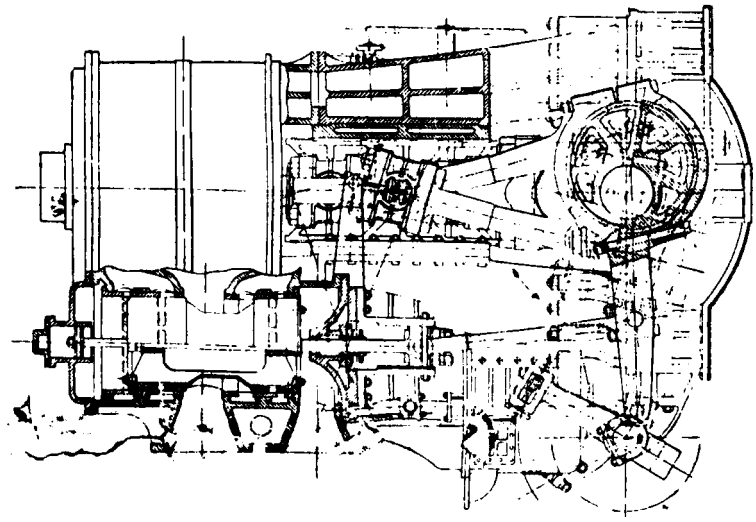
Hümanist-Batıcı bir Osmanlı yurtseveri ve aynı zamanda anti-militarist olan Ahmed Paşa, kendini İngiliz İşçi Partisi'ne üye olacak kadar sosyalist saymış ve partinin lideri Keir Hardie ile 1909-1914 yılları arasında mektuplaşmıştır. Mektuplarında İttihat ve Terakki'nin eylemlerini eleştirmiş, Trablusgarp Savaşı dolayısıyla İngiliz sosyalist kamuoyunu Türklerden yana etkilemeye çalışmıştır. İşçi Partisi ile olan yazışmalarını 31 Ağustos 1928'de ölümüne kadar sürdürmüştür.

1912'de Sir. Max Waechter adında bir İngiliz sulh yargıcının silahlanma yarışına karşı ve yaklaşan Avrupa savaşını önlemek amacıyla kurduğu European Unity League (Avrupa Birliği Derneği) ile ilişkiye geçmiş ve 28 Nisan 1914'te bu derneğin Uluslararası Danışma Kurulu'na (Advisory Council) üye seçilmiştir.

Osmanlı döneminde Ahmed Paşa dışında makine tasarımı yapan bir başka mühendis bilinmemektedir. Zaten, sanayi açısından da zorlayıcı bir etki sözkonusu değildir. 1913-1915 yıllarında yapılan sanayi sayımında besin, toprak, deri, ağaç, dokuma ve kimya sanayii alanlarında toplam gücü 15.946 beygir gücü olan 152 tane buhar makinesinin bulunduğu görülmektedir. Bu makineler güç kaynakları arasında motor sayısının % 40.6'sını ve toplam gücün % 75.9'unu oluşturmaktadır. □

KAYNAKÇA

- □ *Deniz Mektepleri Tarihçesi [1929]*, İstanbul, 1931
- □ DÖLEN Emre, *Resimlerle Teknoloji Tarihi*, İstanbul, 1984
- □ GİZ Adnan, "Türkiye'de İlk Buhar Makineleri", *İstanbul Sanayi Odası Dergisi*, s.57 (15 Kasım 1970)
- □ TUNÇAY Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925)*, 3. basım, Ankara, 1978
- □ ÖKÇÜN Gündüz, *Osmanlı Sanayii. 1913, 1915 Yılları Sanayi İstatistikleri*, 2. basım, Ankara, 1971



Ahmed Paşa'nın 1902 yılında 4050 tonluk ve tek pervaneli bir Osmanlı savaş gemisi için, İngiliz Donanması Başmühendisi Sir A.J. Durston ile de müşavere ederek çizdiği ve daha sonra İstanbul Tersanesi'nde yapılarak gemiye takılan buhar makinesinin planı. Dört silindirli ve 6500 beygir gücündeki makine, dakikada 140 devir yaptıracak biçimde tasarlanmıştır. Yüksek basınç silindiri 91,5 cm, ara silindiri 145 cm ve düşük basınç silindirleri de 158 cm çapındadır. Bu plan bir makine mühendisliği dergisi olan The Mechanical World'*da (Makine Dünyası) 1902 yılında yayımlanmıştır.*

Mekteb-i Âlisi döneminde (1910-1928) toplam 237, Yüksek Mühendis Mektebi döneminde (1929-1939) toplam 297 ve Yüksek Mühendis Okulu döneminde (1940-1944) toplam 149 mezun vermiştir.

Kondüktör Mekteb-i Âlisi

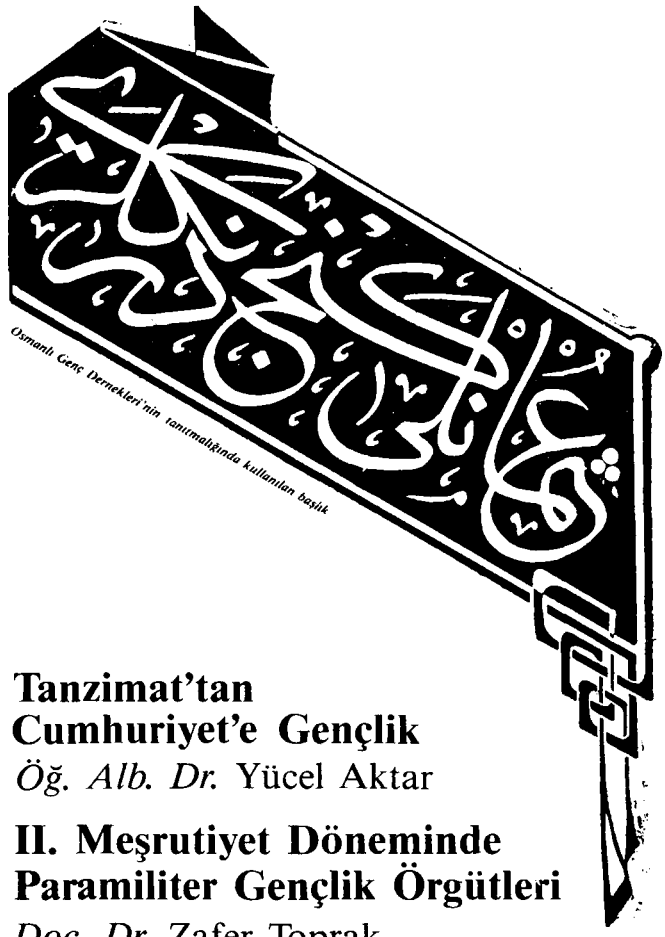
1911'de "Fen memuru" (eski adıyla kondüktör, yeni adıyla tekniker) gereksinmesini karşılamak amacıyla Kondüktör Mekteb-i Âlisi adıyla bir okul kurulmuş ve 22 Ağustos 1911'de öğrenci kaydına başlayan okul aynı yılın eylülünde Sultanahmet'te günümüzde Sağlık Müzesi olan binada öğretime başlamıştır. Öğretim programı için Paris'teki Ecole de Conducteur'ün programı örnek alınmış, bayındırlık işleri konusunda genel bilgiler veren dersler okutulmuştur. Nafia Nezâreti'ne bağlı olan okul çeşitli yerlere taşınmış ve 1922'de adı Nafia Fen Mektebi olarak değiştirilmiştir. Cumhuriyet dönemine kadar toplam 66 fen memuru mezun veren okulun öğrenim süresi 1926'da iki yıldan ikibuçuk yıla çıkartıldı. Daha sonra Yıldız Teknik Okulu ve İstanbul Devlet Mühendislik ve Mimarlık Akademisi adlarını alan okul günümüzde Yıldız Üniversitesi'ne dönüşmüştür...□

KAYNAKÇA

□ ADIVAR Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1982
□ ERGİN Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul, 1977
□ ERTUĞRUL, *Deniz Okulumuz*, İstanbul, 1936
□ EVREN Güngör, "İ.T.Ü.'nün tarihinden: Mühendis Mekteb-i Âlisi", *İTÜ'den Haberler*, 2, Nisan 1978
□(EVREN Güngör), "İ.T.Ü.'nün tarihinden: Hendese-i Mülkiye", *İTÜ'den Haberler*, 1, Ocak 1978
□ (ILGIM Beui), *İstanbul Devlet Mühendislik ve Mimarlık Akademisi*, İstanbul, 1973
□ (KANSU) Nafi Atuf, *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme*, I, İstanbul, 1930
□ KOÇER Hasan Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, İstanbul, 1970
□ KURAN Ercümend, "Müsbet Bilimlerin Türkiye'ye Girişi (1797-1839)" *VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, II., Ankara, 1973
□ ÖZTÜRK Osman, "Osmanlılarda Sivil Mühendislik Fakülteleri", *I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi Bildirileri*, III, İstanbul, 1981
□ PEYNİRCİOĞLU Hamdi, *Türkiye'de Mühendislik Öğretiminin Tarihçesi*, İstanbul, 1967
□ SANTUR Fikri, "Yüksek Mühendis Mektebinin Tarihçesi", *Mühendislik Mektebi Mecmuası*, 4, 1931
□ SUNGU İhsan, "Galatasaray Lisesi'nin Kuruluşu", *Belleten*, 7, 1943
□ TOĞROL Ergün (hazırlayan), *İTÜ İnşaat Fakültesi Cumhuriyetin Ellinci Yılı Kitabı*, İstanbul, 1976
□ ULUÇAY Çağatay-Kartekin Enver, *Yüksek Mühendis Okulu*, İstanbul, 1958
□ UNAT Faik Reşit, "Başhoca İshak Efendi", *Belleten*, 109, 1964

HİCAZ DEMİRYOLU İNŞAATINDA: 1839'da kurulan Nafia Nezâreti, yol vb. bayındırlık hizmetlerinin yerine getirilmesi sırasında Mühendisîn-i Mülkiye ve Hendese-i Mülkiye Mekteplerinin hocalarıyla öğrencilerinden yararlandı. Hicaz Demiryolu inşaatında, Maan şehrinin ilerisinde 403. kilometrede iki gözlü kâgir köprü ve önünde (beyaz giyimli) Hat İnşaat Nâzırı Müşir Mehmet Kâzım Paşa.

GENÇLİK



Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Gençlik
Öğ. Alb. Dr. Yücel Aktar

II. Meşrutiyet Döneminde Paramiliter Gençlik Örgütleri
Doç. Dr. Zafer Toprak

Bu konuda ayrıca *Dernekler, Eğitim, Siyasal Partiler, Siyasal ve Toplumsal Olaylar* **maddelerine bakınız.**

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Gençlik

Yücel Aktar

II. Mahmud'un başlatıp Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz'in sürdürdükleri medrese dışında öğrenim geleneği, zamanla imparatorlukta yükseköğrenimi amaçlayan dinamik bir gençlik kitlesi yaratmıştı. Medrese dışında kurulmuş ilk ve ortaöğretim kademelerinden geçen bu gençler, yükseköğrenim yapabilmek için ya Avrupa'ya kaçıyorlar, ya da izin alarak öğrenimlerini dış ülkelerde sürdürmeye çalışıyorlardı. Çünkü, ülkenin geleceğine yön verecek genç kadroların yetişmesi ve çağdaş eğitim politikasının yerleşmesinde temel taşı olması gereken Osmanlı Darülfununu henüz kurumlaşmamış; II. Abdülhamid devrinde birkaç iyi niyetli bilim adamı ve yöneticinin dışında, Darülfünun'u devamlı açık tutmak ve ona işlerlik kazandırmak konusu kapsamlı bir biçimde ve devlet eğitim politikası çerçevesinde ele alınmamıştı.

II. Abdülhamid, tahta çıkışından tam 24 yıl sonra, önceleri kapattığı Darülfünun'u, bu kez yurt dışına yükseköğrenim için gönderilen öğrencilerin "düşünce ve ahlâkları bozulmasın diye" 19 Ağustos 1900'de yeniden açtırdı. Ama bu girişimin temel amacı, çağdaşlaşmaya yeni boyutlar kazandırmak yerine, öğrencileri yanı başında ve denetim altında tutarak onları istibdat rejimi doğrultusunda yönlendirmek, çağdaş düşünceler ve müspet bilimlerle ilgilerini en alt düzeye indirgemek; genç kuşakları, kendi egemenlik anlayışının önkoşulu olan teokratik sisteme bağımlı olarak koşullandırmaktı. Bu nedenle II. Abdülhamid devrinde Osmanlı üniversite ve yüksekokulları özgür düşünce, eleştiri ve tartışmaya kapalı tutulmuştur.

Daha sonra ayrıntılarına değineceğimiz gibi, II. Abdülhamid istibdat anlayışının doğal sonucu olarak, yükseköğrenimi amacından saptırma uygulamalarına, Darülfünun dışında öğrenimlerini sürdüren Harbiye, Tıbbiye, Mülkiye gibi diğer yüksekokullarda da rastlanır.

Örneğin, Mekteb-i Mülkiye'nin orta ve yüksek kısımlarında Ulûm-ı Diniye, Akaid-i İslamiye derslerinin programlara dahil edilip, okuldaki öğrenimin amaçtan saptırılarak eğitimin yozlaştırılması ve yine okulda öğrencilerin namaz kılmaları için sıkı önlemlerin alınması hep bu günlere rastlar.

"MEKTEPLER OLMASA": II. Abdülhamid'in Maarif Nâzırlarından Haşim Paşa'nın (1852-1920) görüşleri, eğitim konusundaki düşünceleri tepkilere yolaçmıştır. Döneminin diğer eğitimcileri tarafından çok sık eleştirilen Haşim Paşa Darülfünun'un gençlerin ahlâkını bozduğunu, bu nedenle kapatılması gerektiğini savunmuştur. Haşim Paşa'ya atfedilen "Mektepler olmasaydı, Maarifi ne güzel idare ederdim." deyişi bugün dahi siyasal tartışmalarda kullanılagelmektedir.

Zaten, II. Abdülhamid istibdat rejiminin genel havası içinde öğretime açılan bu Darülfünun'dan yarar ummak fazla iyimserlik olacağı gibi, kültür dağarcığı gizli saklı okunan Namık Kemal ve Tevfik Fikret'lerin dizeleriyle beslenen bu devir genç kuşağından karmaşık ülke sorunlarına çözüm önerileri beklemek, ders kitaplarının bile sansür denetiminden geçtiği bir dönemde boşuna umuttan başka bir şey değildir.

Bu koşullar altında Tanzimat'tan Meşrutiyet'e uzanan çizgide yetişmiş, önce taklitçi, sonra da Abdülaziz ve Abdülhamid istibdadına karşı eylemci genç kuşakların dramını, o günleri yaşamış bir kişi olarak Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), sanatçı kişiliğinden gelme üslubuyla şöyle anlatır:

"Tatsız, kokusuz ve kısır gençlik! Kalaysız bir kap içine konan tatlı hayat sütünü bir anda en öldürücü zehirlere çeviren lanetleme gençlik! Bir sam rüzgârı gibi sevgi ve şefkat bahçesinin bütün güllerini kurutan, sümbüllerini dağıtan huysuz, sevinçsiz ve sakar gençlik! Donuk bakışlı, sakat, hasta ve bezgin gençlik."

Yazar, 1908'de yirmi yaşına basmış olanların hepsinde bu halin yaygın ve yerleşik olduğuna değinip, neden olarak da, *"Abdülhamid devri denilen o uzun, o otuz üç yıl süren geceden artakalmış, mayası karanlıkla yoğurulup, kanı yaslı anaların gözyaşıyla tuzlanmış bütün bir nesle mahsus eksiklikler, kötülükler, dertler"*i gösterir.

"En iptidai bir kültürden, en basit bir idealden bile yoksun bırakılan ve devrin karanlıkları, karışıklıkları, kin ve hileleri içinde yolunu kendi kendine bulup yürümek zorunda kalan bu kimsesiz Türk gençliği... İnsanlığın en acılı, en çok gadre uğramış, en çaresiz bir parçası..." cümlelerinde abartma aramak ve bu koşullarda yetişen gençlikten akılcı, yansız ve tutarlı davranış beklemek insafsızlık olur.

II. Abdülhamid'in son Maarif Nâzırı ve "Mektepler olmasaydı Maarif'i ne güzel idare ederdim" dediği söylenen Haşim Paşa'nın da Darülfünun'la ilgili görüşleri, eğitim ve gençlik konusuna yaklaşımı padişahınkinden pek farklı değildi.

Hattâ Haşim Paşa, II. Abdülhamid'e açtırılması güçlükle kabul ettirilen Darülfünun'un, gençlerin ahlâkını bozuyor gerekçesiyle yeniden kapatılmasını önerecek kadar bu kurumun karşısındaydı.

MAHMUD NEDİM PAŞA'YA KARŞI: 1876'da çıkan Talebe-i Ulûm hareketlerinin kökeninde o yıllarda sadrazam olan Mahmud Nedim Paşa'nın güttüğü "Rus yanlısı" siyaset yatar. Namık Kemal'in baktıkça "Rusya'yı gördüğü" Mahmud Nedim'in özellikle Rus Elçisi İgnatiyef'le olan yakınlığı büyük tepkilere yolaçtı. 12 Mayıs 1876 günü "Devlet ve memleketin hukuk ve istikbali, düşmanlarca ayaklar altına alınıp, çiğnendiği bir zamanda, derslerle iştigal, muvafık-ı hamiyet ve diyanet değildir" diyerek ayaklanan medrese öğrencileri Fatih ve Beyazıd meydanlarında gösteriler yaptı. 17 Mayıs günü de Bâbıâli'ye doğru yürüyen öğrencilerden korkarak kaçan Mahmud Nedim Paşa daha sonra azledilerek yerine "Mütercim" diye anılan Mehmed Rüştü Paşa getirildi. Yukarda Talebe-i Ulûm'un o dönemdeki gösterileri.

II. Meşrutiyet Dönemine Genel Bakış

23 Temmuz 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet, Darülfünun'u ve gençliği bu koşullar altında bulur. Meşrutiyet'in ilanını izleyen günlerde, devrin Maarif Nâzırı Emrullah Efendi'nin girişimiyle, Darülfünun'a çağdaş bir nitelik kazandırmak amacıyla yeni düzenlemelere başlanır. 21 Nisan 1912'de Darülfünun'un tüm fakültelerini kapsayacak biçimde çıkarılan yeni "tüzük"le eğitim ve öğretimde gerekli temel ilkeler saptanmıştır.

Darülfünun'da eğitim ve öğretime ilişkin konuları düzenleyen bu tüzüğe koşut olarak, yine aynı tarihte bir de "Darülfünun ve Şubelerinin Disiplinine İlişkin Tüzük" hazırlanır.

II. Meşrutiyet'in ilanı ve 31 Mart Olayı günlerine rastlayan gençlik hareketleri yönetici kadroyu fazlasıyla tedirgin ettiğinden, bu ikinci tüzükle öğrenci hakları büyük ölçüde kısıtlanarak hükümetlere geniş hareket olanakları sağlanmıştır.

Ve sonuçta Osmanlı Darülfununu gençliği, II. Meşrutiyet döneminde, saray yerine hükümetin doğrudan denetimi altına girmeye başlamıştır.

Bu durum, meşrutî rejimde, ülkeyi yöneten iktidarların doğal olarak zaman zaman değişmeleriyle birlikte üniversitedeki tutum ve uygulamaların da değişeceği gerçeğini birlikte getireceğinden, bu kurumda istikrar sağlamanın olanaksızlığı büyük bir sorun olarak ortaya çıkıyordu. Uzun süre üniversite sorunlarının, mevcut iktidarların yönetim

DEĞİŞEN ÇEHRELER: Eğitim alanındaki yenileşme hareketleri genç kuşaklarda birçok değişikliğe yolaçtı. Gerek yeni açılan okullar, gerekse toplumsal yaşamın farklılaşması eskinin alışılmış talebe tipinin yerine yeninin modern giysili, zamana uygun "talebe"sini yarattı. 1890'lardan sonra başlayan bu sürecin sonunda yetişen gençlik II. Meşrutiyet'e gelirken tüm halk kesimleri gibi özgürlük ve huzur beklentisi içindeydi. Yukarda II. Meşrutiyet gençliğinin öncüsü sayılabilecek öğrenciler: 1895'de Edirne İptidasinde okuyan iki "efendi" (solda), İstanbul'da Kız Sanayi Mektebi öğrencileri (üstte).

ve denetiminden uzak, kendi içinde çözümü doğrultusunda yol alınmayışı nedeniyle II. Meşrutiyet döneminde de üniversite gerçek kişiliğine kavuşamamıştı. Hükümet bu tüzükle üniversiteyi sürekli olarak denetim altında tutma yolunu seçmekle, gelecekte "üniversite özerkliği"ne açılabilecek tüm kapıları da kapatmıştı.

Üniversitede disipline ilişkin alınan önlemler ve konulan yasaklamalar, hükümetin öğrencilere karşı yasal sınırlamalarla kendini güvenceye alma düşüncesinden kaynaklanıyordu. Bu önlemler, daha sonra göreceğimiz gibi, ülkede üniversite gençliğinden kaynaklanan öğrenci hareketlerini engellemeye yetmeyecektir. Gelişen olaylar, üniversite gençliğini başka dünyaların insanlarıymış gibi karşısına alarak, üniversitede uygulanan polisiye önlemlerle düzen sağlamanın ve genç kuşakları politikanın, dolayısıyla yurt sorunlarının dışında tutacağını sanan bağnaz tutum ve kısır düşüncenin yanılgısını kanıtlayacaktır.

II. Meşrutiyet'in ilanına kadar olan dönemde Jön Türk hareketine koşut olarak gelişip Osmanlı Darülfununu ile yüksekokullarından kaynaklanan gençlik hareketlerinin temel amacı, II. Abdülhamid istibdadını yıkarak, yeniden anayasal düzene geçişi sağlamaktır. Bu sonuç, çağdaş anlamda olmasa bile yine bir siyasal düzen değişikliğiyle gerçekleştirilmiştir. Yalnız bu aşamada düzen değişikliği gerçekleştirilirken, devrim ve özgürlük kavramları benzer kabul edilip genellikle de birbirine karıştırılmıştır.

Bu nedenle, özlem duyulan anayasal düzene geçilip saray istibdadı biçimsel anlamda yıkılarak özgürlük ortamının sağlanmasına karşın, II. Meşrutiyet Dönemi'nde de ülke sorunlarına çözüm getirilemediği gibi gençlik hareketleri devam ederek güncelliğini korumuştur.

Âyan ve Mebusan meclislerinin 17 Aralık 1908 günü açılışlarıyla parlamenter sistem biçim olarak Osmanlı Devleti'nde de uygulamaya konulmuştur. Fakat Osmanlı parlamentosunun kendi yapısı iç ve dış sorunların kaynağı olmuş, görevi imparatorluk halklarını birleştirmek olan bu kurum kendi içinde bile bir senteze varamamıştır.

Örneğin, "Osmanlı tâbirinden asabîleşen Serfiçe Mebusu Boşo Efendi hitabet kürsüsünden alenen onun için Osmanlılığın Osmanlı Bankası'ndaki Osmanlıdan fazla bir şey ifade etmediğini söylemek küstahlığını" gösterirken, yine aynı kişi "Benim babam Türkiye, anam Yunanistan" demekle ün yapmıştır.

Boşo Efendi örneği tek değildir. Gerçek kurtuluşu "İslâm cemaati"nin kuruluşunda gören ve söyleyen Sabri Efendi, yarı Fransızca yarı Arapça konuşan Şefikülmüeyyed ve Arnavutçadan başka dil bilmeyen Draç Milletvekili Esat Paşa, bırakın birbirleriyle hangi dilde anlaşırlarsa anlaşsınlar, bu milletvekilleri imparatorluk sorunları üzerine hangi asgari müşterekte birleşebileceklerdir?

Bütün bunlar bir yana, insanların ve halkların bir arada anlaşarak yaşayabilmeleri politik bir konu olmaktan çok, ekonomik düzenle birlikte oluşan bir eğitim, sonra da kültür sorunudur.

II. Meşrutiyet'e gelindiğinde gönenç, huzur ve güvenlik gibi konularda halk ve gençlik beklentiler içindedir. Özgürlük de bu açıdan değerlendirilmiştir. Toplumdaki bütün sancılar dinecek, iktisaden başlayan gelişmeyle birlikte devlet eski güç ve görkeme ulaşacaktır. Başlangıçta görülen iyimserlik ve umut kısa sürede yerini büyük bir düş kırık-

lığına ve giderek aşağılık duygusuna terk edecektir.

Bu karmaşa ortamında "Osmanlı üniversite gençliği" sağlıklı durum değerlendirmesi yapamayacağından, çıkar çevrelerinin, politik kadroların, hatta üniversitede ders veren, fakat siyasal partilere angaje olmuş öğretim üyelerinin kışkırtmalarıyla sokaklara dökülüp, ülkenin içinde bulunduğu durumu eylemli olarak ve duygusal bir biçimde protesto edecektir.

Kuşkusuz, 1908 öncesinde olduğu gibi II. Meşrutiyet döneminde de ortaya çıkan ve genelde üniversite öğrencilerinden kaynaklanan gençlik hareketlerinin asıl nedenini, ülkenin iç ve dış politik durumundaki tutarsızlıkları doğrudan etkileyen ve ona yön veren ekonomik yapıdaki bozukluklardan soyutlamak olanaksızdır.

Meşrutiyet öncesi bu gerçeği görmeden salt Osmanlı monarşisinin baskı yönünü yıkmak için aydınlarla birlikte padişaha karşı gizli örgütler kurarak tepki gösteren üniversite gençliği, II. Meşrutiyet'ten sonra da, yine huzursuzluğun kaynağını ve olayların asıl nedenini oluşturan yarı-sömürge ekonomik düzenin eleştirisinden yoksun olarak, fakat yeni düzenin sağladığı özgürlük olanaklarından yararlanıp, bu kez açıktan, yalnız iç ve dış siyasal olayların, sosyo-kültürel ve ekonomik çıkmazların salt sonuçlarını eleştirmeye başlamışlardır. Bu durumda eleştiri temel hedeften uzaklaşmış ve gençler bu kez de kötüye gidişteki tüm sorumluluğun ülkeyi yöneten hükümetlerde olduğunu sanmışlardır.

Bu arada, Meşrutiyet'in biçimsel de olsa kurumlaşması sonucu, sınıf partisi olmaktan çok kitle partisi biçiminde ortaya çıkan siyasal kuruluşlar, halkla bütünleşerek özgürlük savaşımı vermeden buna tepeden inme bir "ihsan"la kavuşmuş olan İstanbul basını ve aydın olmanın sorumluluğunu da taşıması gerekirken tersine siyasal partilere açıkça angaje olmuş üniversite öğretim üyeleri, henüz oluşmasına fırsat tanınmamış kamuoyu boşluğundan da yararlanıp, zaten sağlıklı bir durum değerlendirmesi yapmak olanağından yoksun üniversite gençliğini kendi politik çıkar ve anlayışları doğrultusunda kolayca etkilemiş, çoğu kez de yalnız iktidar olabilme tutkusuyla onu yönlendirip hep kendi yararlarını öngörerek kullanmışlardır.

Gençler eğitim düzeylerindeki yetersizliğin doğal sonucu olarak, durumu derinliğine ve bağımsız biçimde değerlendirme olanaklarından yoksunlukları nedeniyle, her zaman yukarıda sözü edilen Meşrutiyet kurumlarının etki ve kısır döngüsüne kapılmışlar ve bu durumdan da imparatorluğun yıkılışına dek kurtulamamışlardır.

II. Abdülhamid istibdat dönemi aydın kadrosunun bilimsel yetersizliği, Meşrutiyet ve Osmanlı teokratik monarşisinin egemenlik anlayışındaki farklılığa karşın, yeni dönemde de gençliğe ışık tutan ve onları eğiten kadroların daha önceden monarşik sistem doğrultusunda koşullanmış olmaları ve Osmanlı toplumunun sosyo-ekonomik yapısı, hem bu sonucu doğuran, hem de yükseköğrenim gençliğinin düşün yapısıyla birlikte davranışlarındaki yanılgı ve tutarsızlıkları etkileyen başlıca neden olmuştur.

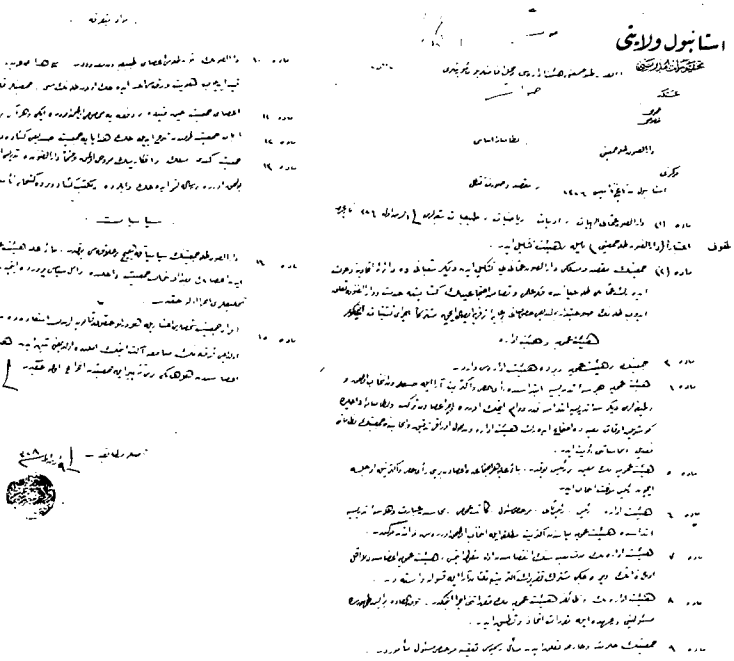
Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar geçen dönemde asıl sorun, Batı toplumunun uzun sürede sınıfsal savaşım sonucu elde ettiği demokratik hakların ve yine bu savaşımla birlikte ulaşılan ekonomik refahın, Osmanlı toplumunda daima biçimsel yönden ele alınarak taklitçilik şeklinde uygulanması ve bu duruma kısa sürede uyum sağlayamamanın sancılarıdır. Osmanlı aydınıyla üniversite gençliğinin tepkisindeki başarısızlık ve tutarsızlık hep bu noktadaki farkı anlayamamaktan kaynaklanmıştır.

Daha önce, 14 Ekim 1910'da kurulan Darülfünun Talebe Cemiyeti'nin hazırladığı tüzüğün 14. maddesi *"Darülfünun Talebe Cemiyeti'nin siyasiyatla hiçbir alâkası yoktur"* demesine ve hükümetçe üniversitede disiplini sağlamak amacıyla çıkarılan tüzüğe karşın, gençler, ülkenin içinde bulunduğu ağır sorunlar ve bu sorunlara çözüm getirecek politik kadrolardaki tutarsızlıklar nedeniyle, çoğu kez bilinçsiz olarak kendilerini eylemli politikanın içinde bulacaklardır.

Osmanlı yükseköğrenim gençliğinin ülkede cereyan eden iç politik çekişmelerin kısır döngüsü içinde bilinçsiz olarak yer alışının başlıca nedeni, Osmanlı üniversitesinde öğretimin henüz çağdaş boyutlara varamamış olmasıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda genç kuşakların ülke sorunlarına neden akılcı ve yansız bir tepki gösteremedikleri ve

MECLİS-İ MEBUSAN'A BAĞLANAN UMUT: Osmanlı gençliği 17 Aralık 1908'de açılan Meclis-i Mebusan'a umut bağlamıştı. Açılış günü öğrenciler Divanyolu'nda dizilmiş ve geçen milletvekillerini alkışlamışlardı. Gençlik olarak onlar da meclisten bir şeyler umuyor, özgürlük taleplerinin, öğrenim haklarının sağlanmasını bekliyorlardı. Oysa Meclis-i Mebusan'ın bileşimi, kendi içinde birlik sağlayamaması kısa sürede bu hayallerin sönmesine yolaçtı. Gerçekte meclisin yapısı da buna uygun değildi. Sözgelimi, "ben Osmanlılıktan Osmanlı Bankası'ndaki Osmanlı'yı anlarım" diyen Boşo Efendi'den Arnavutça'dan başka dil bilmeyen Draç mebusu Esat Paşa'ya uzanan bir çeşitlilik gösteren kendi içinde bir sentezi gerçekleştiremezdi. Solda Boşo Efendi, sağda Esat Paşa.



DARÜLFÜNUN TALEBE CEMİYETİ: *14 Ekim 1910'da kurulan bu örgüt Osmanlı yükseköğrenim gençliğinin sorunlarını çözmek, öğrenci haklarını savunmak vb. gibi amaçlar taşımaktaydı. Ayrıca tüzükte özellikle belirtilen husus bu kuruluşun kesinlikle "siyasetle uğraşmayacağı" biçimindeydi. Böyle belirtilmesine rağmen örgüt ve temsil ettiği kitle her zaman siyasetin içinde oldu. Yukarda Darülfünun Talebe Cemiyeti'nin tüzüğü.*

kısa sürede politik etkileşim içine girdikleri irdelendiğinde, gençlerin yetişme ve yaşama koşullarıyla birlikte, kültür düzeyleri ve dünya görüşlerini doğrudan etkileyen yükseköğrenimdeki ders programlarının nitelik ve nicelik olarak yetersizliği ve öğretim aşamaları arasındaki çelişkilerin, temelde ülkenin sosyo-ekonomik ve kültürel sistem çarpıklığından kaynaklandığı açıkça görülür.

İmparatorluktaki ekonomik gerikalmışlık doğal olarak eğitim alanına da yansımış ve en iyimser rakamlarla ülkede okuryazar oranı her dönemde yüzde 10'a bile ulaşamamıştır.

Ayrıca bütün düşünce ve geleneklerıyle Meşrutiyet dönemine intikal eden medreselerin yanı sıra, öğretimini sürdürmeye çalışan Batı tipi okulların varlığı nedeniyle eğitimdeki eski-yeni ikiliği imparatorluğun yıkılışına kadar devam etmiş ve daima eğitimde sayısal üstünlük medrese ve medrese gençliği lehine ağır basmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Darülfünun ve yüksekokulların açılışıyla genç kuşaklar arasında, çağı ve ülke sorunlarını algılama anlayışı yeni boyutlar kazanır. Bu okullardaki eğitim ve öğretim biçiminin doğal sonucu olarak öğrencilerde medrese öğrencisinden farklı bir dünya görüşü oluşacak ve gençler, ülke sorunlarını değerlendirmedeki anlayış farkıyla birlikte, çağı daha değişik açılardan gözleme olanaklarına kavuşacaklardır.

Batı tipi okulların açılışı ülke gençliğinin bir kısmına bu avantajları sağlarken, kaynaktan itibaren farklı dünyaların insanlarıymışçasına eğitilen yeni kuşaklar arasındaki uçurum da giderek açılıp ilişkiler koparcasına doruğa doğru tırmanacaktır.

Batı tipi okullarda yetişen genç kuşaklar, medrese öğrencisine oranla daha akılcı bir eğitimden geçmelerine karşın, onlar da ülke sorunlarını gerçek anlamda değerlendirememişlerdir. Bunun temel nedeni eğitim yönteminin istenen düzeyde olmayışıyla açıklanabilir. Gerçi her iki Meşrutiyet öncesinde de, medrese öğrencisinden farklı olarak, üniversite gençliğinin amaçladığı rejime yönelik düzen değişikliği, yani mutlakiyet yerine meşrutiyettir. Ama bu eylemin sloganı daima "devrim" değil, "özgürlük" olmuştur. Sosyo-ekonomik anlamdaki düzen değişikliğinin, siyasal sistemdeki düzen değişikliğini de beraberinde getireceği hep dikkatlerden uzak kalmıştır.

Örgütlenmeler Başlıyor

II. Meşrutiyet'in ilanı üzerine anayasal düzene geçişin sağladığı olanaklar, özellikle dernek kurma özgürlüğü, kısa sürede yükseköğrenim gençliğini de etkilemiş ve ilk olarak 14 Aralık 1908'de Mülkiyeli öğrenciler tarafından Müdavimîn-i Mülkiye Cemiyeti kurulmuştur. Mensuplarının "bilgilerini genişletme ve düşüncelerini aydınlatmaya hizmet ederek yasal haklarının korunmasını sağlamak" için çalışan bu tür öğrenci derneklerine, Harp Okulu dışındaki tüm yükseköğrenim kurumlarında rastlamak mümkündür.

Osmanlı üniversite öğrencileri, tüm yükseköğrenim gençliğini temsil edecek yasal örgütlenmeleri ancak daha sonraki yıllarda gerçekleştirebilmişlerdir.

Bu örgütlerden ilki 14 Ekim 1910 günü faaliyete başlayan Darülfünun Talebe Cemiyeti, diğeri ise Askerî Tıbbiye öğrencilerinin girişimi sonucu fiilen 3 Temmuz 1911 ve resmen de 22 Mart 1912 günü kurulan Türk Ocağı'dır.

Her iki kuruluşta da "siyaset dağdağaları"nın dışında kalmak, ilke olarak kabul edilmiştir. Fakat, daha sonra kısmen değineceğimiz öğrenci olaylarında, gençleri ülke ekonomik koşullarının etkisinden soyutlamanın olanaksızlığını vurgulayıp, bu nedenle üniversite gençliğinin politik çıkarlar doğrultusunda nasıl yönlendirildiklerini sergileyeceğimizden, her iki kuruluşun tüzüğünde yer alan bu maddenin uygulamada yetersiz kalacağı açıkça ortaya çıkacaktır.

Darülfünun Talebe Cemiyeti'nin kuruluşunda, Osmanlı üniversitesinin bir fakültesi olmasına karşın, Tıp Fakültesi'nin adı anılmamıştır. O dönemde Tıp Fakültesi'nin Haydarpaşa'daki binada olduğu dikkate alınırsa, bu sonucu ulaşım olanaklarının etkilediği de düşünülebilir. Kaldı ki, asker olmaktan dolayı bir arada bulunmanın sağladığı birbirine güven ve arkadaşlık duygusu gibi avantajlardan yararlanıp toplu halde II. Abdülhamid istibdadına karşı savaşım vererek deneyim kazanan Tıp Fakültesi öğrencilerinin yurt sorunlarına bakış açıları daha köklü ve bilinçlidir.

Onlar, Darülfünun Talebe Cemiyeti Tüzüğü'nde sözü edilen bilimsel düşün-

ce, öğrenci haklarını savunma ve sosyal yaşamın gelişmesine hizmet gibi ne olduğu açıkça belirtilmemiş konuların ötesinde, daha farklı görüşleri amaçlamaktadırlar.

Tıbbiye öğrencileri, asker olmaları nedeniyle cemiyet kuramadıklarından, ülke aydınlarıyla ilişki sağlayarak Türk Ocağı'nın doğuşunu gerçekleştirmişlerdir.

Türk Ocağı'nın kurulmasına çalışıldığı günlerde, Osmanlı İmparatorluğu ulusçuluk cereyanları içinde çalkalanarak dağılmaya başlamıştır. İttihad-ı anasır görüşünün peşinde devleti kurtarmak düşüncesine karşı öğrenciler, Türkleri ulus halinde toplayarak, bu yoldan devleti kurtarmak ilkesini benimsemişlerdir. Bu nedenle kuruluşa egemen olan görüşün siyasal değil, toplumsal olduğu kanısındadırlar.

Darülfünun Talebe Cemiyeti'ni kuran ve Türk Ocağı'nın kuruluşuna önderlik eden üniversite gençliği, tüzüklerinden de anlaşılacağı üzere, politik çekişmelerin dışında kalarak çalışmaya özen göstermişlerdir. Zaten sıkıyönetimin yürürlükte olduğu bir ortamda yasal olarak başka türlü dernek kurmanın olanaksızlığı da apaçık ortadadır. Kaldı ki hükümet de boş durmamış ve daha önce değindiğimiz gibi 21 Nisan 1912 günü çıkardığı "Darülfünun ve Şubelerinin Disiplinine İlişkin Tüzük" ile üniversiteyi doğrudan denetim altına almıştır. Fakat ne üniversite gençlerinin politika dışında kalma çabaları ve ne de iktidarların öğrenci üzerinde doğrudan denetim kurma çalışmaları gençlik hareketlerini engellemeye yetmemiş, ayrıca onların kendi içlerinde bölünmelerine de neden olmuştur.

Osmanlı yükseköğrenim gençliğinin yurt sorunları karşısındaki tavır ve tepkilerini belirlemek, bir bakıma onların kişilik yapılarını, kültür düzeylerini ve dünya görüşlerini de açıklığa kavuşturmak olacaktır.

Gençliğin İçinde Bulunduğu Durum

Kuşkusuz, gençliğin içinde bulunduğu durum, Osmanlı Devleti'nin sosyal, siyasal ve ekonomik görüntüsüyle doğru orantılıdır.

TÜRK OCAĞI: Darülfünun Talebe Cemiyeti'nden sonra Askerî Tıbbiye öğrencilerinin girişimiyle 22 Mart 1912'de kurulan Türk Ocağı da "siyasetin dışında" kalmayı amaçlamıştı. Tüzüğünde "Ocağın maksadı Türklerin harsî birliğine ve medenî kemaline çalışmaktır." ibaresi yeralan örgüt, askeri tıp öğrencilerinin kurucu olamamaları nedeniyle Mehmed Emin (Yurdakul), Ahmed Ferid, Ağaoğlu Ahmed gibi aydınlar tarafından kuruldu. İlk yürütme kurulunda Akçuraoğlu Yusuf Bey de vardı. Mütareke sırasında faaliyetini durduran Türk Ocağı, 1931'de kapatılmış, 1949'da ise tekrar açılmıştır. Resimde Cumhuriyet'in ilk yıllarında İstanbul Türk Ocağı gençlik encümeninin açılışında ocaklılar.

Konuyu daha anlaşılır biçimde sunabilmek için, gençliğin içinde bulunduğu durumu I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde olmak üzere belli bir süreç içinde irdelemek gerekecektir.

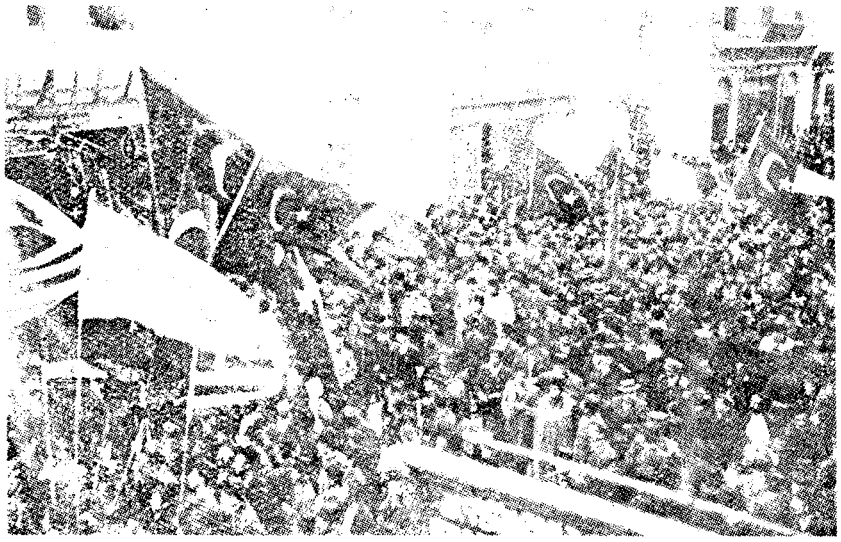
Batı'da sanayileşme ve toplumsal devrimler sosyo-ekonomik yapının değişmesi ve sosyal sınıflara dayalı siyasal partilerin kurulması sonucu ortaya çıkmış, sanayi burjuvazisine dayanarak feodaliteden merkezî krallığa ve oradan da giderek çoğulcu rejimlere geçilmiştir. Osmanlı gençliği ve aydını ise, imparatorluğun sosyo-ekonomik yapısından dolayı sınıf bilincinden yoksun olduğu için, yüz yıla yakın bir gecikmeyle ülkesine giren Batı'nın liberal ve demokratik düşünce akımını ve bu düşüncenin yarattığı özgürlük kavramını adeta bir kurtarıcı gibi görmüştür. Bu düşünceyi yaymanın çabası içindeki aydın kadro, sonuçta, tüm sorunların çözümünü de yine eşitlik ve özgürlük kavramlarında bulacağını sanmış ve her şey anayasanın ilanından beklenir duruma gelmiştir.

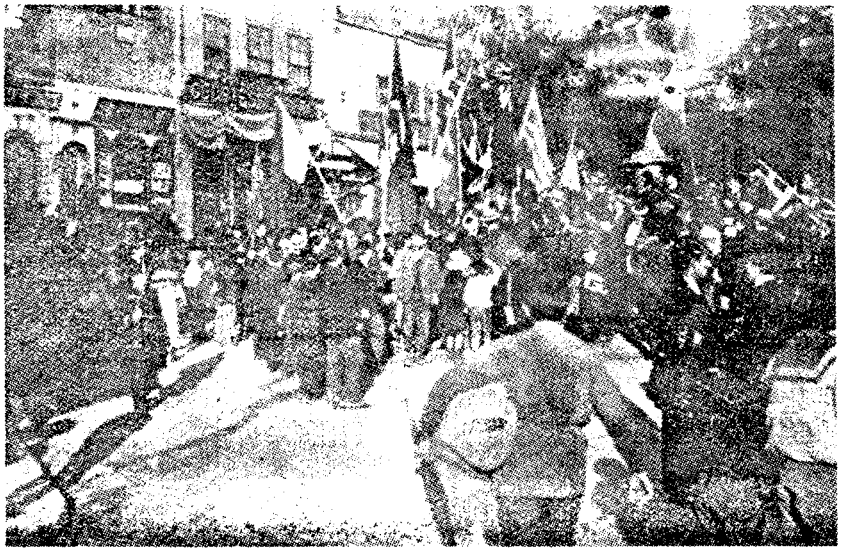
Konuyu değerlendirme ve olaylara bakış açısındaki bu temel yanılgı nedeniyle, istibdat karşısında öğrenci istekleri ve gençlik hareketleri, günlük olayları protesto boyutlarını aşamamış ve gençler sürekli olarak siyasal kliklerin âleti durumuna düşmüşlerdir.

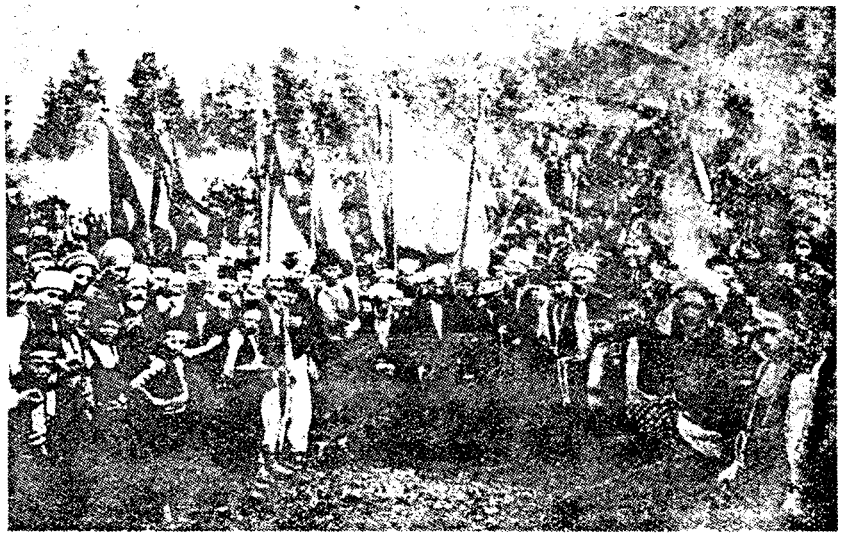
Ülke sorunlarıyla ilgili olarak üniversite gençliğinden kaynaklanan öğrenci olaylarını doğrudan etkileyen ülke ekonomisinin içinde bulunduğu kısır döngü ve buna bağlı olarak imparatorlukta dış güçlerin etkinlikleri, ülke sorunlarına ışık tutacak duyarlı kamuoyu, tutarlı aydın ve bilinçli üniversite gençliğinden yoksunluğun yarattığı karmaşa ortamı, iç ve dış siyasal olayların giderek ağırlaşması, kısaca sosyo-ekonomik ve kültürel gerikalmışlık konuları gençlerin kişilik yapılarını etkileyen önemli faktörler olarak bu dönemde karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı aydınının ve gençliğinin özlemini duyduğu Batının çoğulcu rejimleri, coğrafya keşifleriyle filizlenen burjuvazinin Fransa İhtilâli'yle sınıfsal olarak yönetime ağırlığını koymasıyla doğmuştur.

Sanayileşme sürecini gerçekleştirememiş, makinesiz ve yarı-sömürge durumundaki Osmanlı İmparatorluğu'nun temel sorunu, sanayileşmeyi engelleyen iktisadi sistemdeki çarpıklıkların düzeltilmesidir. Aslında büyük kitlelerin yönetime katılıp yasa yapma istekleri, sa-







nayileşmeyle gelen ve elde edilen haklardır.

Osmanlı Devleti sanayileşmeye geçiş olanağı bulamadığından, bizde "Batılılaşma" ve Batı benzeri siyasal bir düzene geçiş, imparatorluktaki diğer yenilikler gibi yüzeysel ve biçimsel kalmış, taklitçilik boyutlarını aşamamıştır.

Yeni Osmanlılar ve onlarla etkileşim içerisinde bulunan yükseköğrenim gençliğinin düşünce ve davranışlarındaki tutarsızlıklar da bu sosyal kökensizlikten kaynaklanmış ve imparatorluğun kalkınmasını engelleyen güç doğrudan doğruya, onun monarşik yapısında aranmıştır.

Monarşik yapıya karşı bu uğurda ilk tepkiler Mülkiye, Harbiye ve Tıbbiyeli gençlerden kaynaklanmıştır. Çünkü Tanzimat dönemine kıyasla, Osmanlı eğitim alanında gelişmeler olmuş, fakat ilköğretim eski durumunda kalmıştır. Rüştiye, idadî ve sultanîlerin çoğalmasıyla ilk ve ortaöğretim kurumları arasında ortaya çıkan anlayış farkı öğrenciler üzerinde sarsıcı etkiler yapmıştır. İlköğretimdeki dinsel hava ve mistik anlayış, ortaöğretime geldiğinde yerini bu geleneksel havanın karşıtı ortama terk edince genç dimağlarda çelişkiler oluşmuş ve bu çelişkiler yükseköğrenimde daha da çarpıcı bir durum alarak yüksekokullar kaynamaya başlamıştır.

Üniversite öğrencilerinden kaynaklanan gençlik hereketleri, meşrutiyet öncesi, II. Abdülhamid istibdatına karşı bir tepki olarak yoğun bir biçim almıştır. Olayların oluşumunu belirlemek için o aşamada ülkenin içinde bulunduğu durumu genel çizgileriyle vurgulamak gerekir.

I. Meşrutiyet'in ilanından sonra dış siyasal olayları kendi anlayışı doğrultusunda değerlendiren II. Abdülhamid, kısa sürede meclisi kapatarak anayasal düzene son vermiştir. Ali Suavi Olayı'-

AVUSTURYA VE BULGARİSTAN'I PROTESTO: *Bulgaristan'ın 5 Ekim 1908'de aldığı bağımsızlık kararından sonra Avusturya'nın Bosna-Hersek'i ilhakı büyük tepkilere yolaçtı. 13 Ekim 1908'de Ayasofya Meydanı'nda yapılan miting Mekteb-i Mülkiye Müdürü Celâl Bey'in konuşmasıyla başladı. Ardından Rum, Ermeni ve Musevi vatandaşların da konuşmalarıyla son bulan mitingte İngiliz-Sırp, Yunan ve Karadağ bayrakları taşındı. Aynı olaya Bosna'da da tepki gösterildi (en altta).*

MATBUAT MİTİNGİ: İttihat ve Terakki'nin özgürlükleri kısma girişimleri ile birlikte yaratmış olduğu baskılar, basında güçlü bir muhalefetin gelişmesini de beraberinde getirdi. Mizan, Serbesti, İkdam gibi gazeteler bu muhalefetin başını çekerken, Derviş Vahdeti de Volkan gazetesinde saldırılarını artırdı. Bu ortamda Mevlanzade Rıfat Bey'in sahibi olduğu Serbesti gazetesi basın özgürlüğünü korumak amacıyla bir kampanya başlattı. Bu mitinge Darülfünun öğrencilerinden bir bölümü de katılacağını bildirdi. Yukarda matbuat mitingi ve Mevlanzade Rıfat.

nın da etkisiyle, kişisel güvencesini istibdat rejiminde ve onun devamında arayan II. Abdülhamid, meşrutiyetin sağladığı tüm hak ve özgürlükleri ortadan kaldırmaya yönelmiştir.

Berlin Antlaşması'nı (1878) izleyen günlerde, imparatorluk coğrafî anlamda dağılıp Osmanlı maliyesi de iflâsla birlikte Düyun-u Umumiye'ye teslim olurken, II. Abdülhamid ülkede basın, kamuoyu, gençlik ve aydınlardan gelen eleştirilere zor ve baskıya dayanarak karşı çıkmış ve kesinlikle kulaklarını tıkamıştır. Fakat, *"Sultan Abdülhamid'in keyfî idare ve istibdadına karşı cephe alınması lüzum ve arzusu birçok gençlerin konuşma mevzuunu teşkil etmeğe başlamış... Hafiye teşkilâtının mevcudiyeti, sansürün günden güne tahammül edilemez bir şekilde artması ve matbuata konan kısıtlayıcı kayıtlar bu memnuniyetsizliği bariz bir surette desteklemişti. Bu itibarla yüksek mekteplerde bazı hareketler başgöstermiş; istibdad aleyhine teşkilâtlanmak emeli kuvvet bulmuş ve inkılâp hareketlerine tevessül edilmiştir."*

Yalnız yukarıda Ahmet Bedevî Kuran'ın sözünü ettiği "inkılâp", tek başına Abdülhamid istibdatını yıkmak anlamında ele alınmalıdır. Zaten öğrenci örgütlerinin ve aydın kesimin veya kişisel tepkilerin yöneldiği tek hedef de bu istibdadı yıkarak, 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koyup meşrutiyeti ikinci kez ilan etmektir.

Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya'nın belirttiği gibi, *"Fakat bu rejim nasıl organize edilecektir? Anayasa, prensiplerinin mahiyeti ve şümulü, organlarının bünyesi nasıl olmalıdır? İkame edilecek rejim 1293 Kanun-ı Esasîsi'nin basit bir iadesinden ibaret siyasi bir değişmeyi mi, yoksa köklü ve içtimaî bir inkılâbı mı ifade edecektir? Memleket içi ve dışında kurulan cemiyetler, hülâsa Jön Türk camiası bu sualler üzerinde pek durmayacakları gibi cevaplarında da anlaşamamaktadırlar."*

Kuşkusuz bu düşün kısırlığı ve karmaşasından gençleri de soyutlamak olanaksızdır. Öyle ki, Askerî Tıbbiye'de, akşam yoklamasında "Padişahım çok yaşa" diye bağırmadıklarından ötürü dayakla cezalandırılan öğrenciler, buna tepki gösterip ayaklandıklarında, kurtuluşu, okula İngiliz bayrağı çekerek İngiltere'nin yardımını sağlayıp bu yolla Abdülhamid'den kurtulabileceklerini sanma boyutlarına vardırmışlardır.

II. Meşrutiyet Öncesindeki Hareketlerin Özellikleri

II. Meşrutiyet'in ilanına kadar gelen dönemde, Yeni Osmanlılar ve bunun bir devamı olan Jön Türk hareketine koşut olarak gelişen ve bu hareketten soyutlanamayan II. Abdülhamid istibdadına yönelik üniversite-yüksekokul kökenli gençlik hareketlerinde şu ortak yanları saptamak mümkündür:

- II. Abdülhamid istibdatı karşısında gençlik eylemlerinin temel sloganı özgürlük, amacı, anayasayı yürürlüğe koyarak çoğulcu rejime dönmek ve Osmanlı parlamentosunun açılmasını sağlayıp imparatorluğun tüm halklarına kendilerini yönetme hakkı verip, böylece eşitlik sağlayarak devleti dağılmaktan kurtarmaktır.
- Gençlik örgütlerinin bu yıllardaki eylemleri, Abdülhamid istibdadının politik protestosu boyutlarını aşamamıştır.
- Ne gençlik, ne de Jön Türk hareketlerinin halk kitleleriyle sınıfsal bir bağı olmadığı gibi, bu hareketlerin önderleri padişahı parlamentoyu açma ve anayasal düzene geçme konusunda zorlarken, böyle bir bağın kurulması çabasını da gütmemişlerdir. Düzen değişikliği ve devrim kavramını padişaha suikastler düzenleme veya saray darbeleri yapma biçiminde, kısası komplo yöntemiyle çözümlemeye çalışmışlardır.
- Paris'te, 1902 Birinci Jön Türk Kongresi'nde başlayan düşün ayrılıkları gençliğe de yansımış ve bu nedenle gençlik eylemlerinde örgütsel cılızlık ve dağınıklık daima kendini göstermiştir.
- Genç kuşakları eyleme, imparator-

luğun emperyalist devletlerce paylaşılması ve Türk olmayan halkların bağımsızlık savaşımlarının giderek artması itmiş, bu nedenle özellikle askerî okullarda öğrenci huzursuzluğu ve tartışmalarının ağırlık merkezini ülkenin dış politika ve imparatorluğun bütünlüğü konuları teşkil etmiştir.

• Gençlerin sosyo-politik ve ekonomik görüşlerine egemen olan ana faktör heyecan unsurudur.

• Gençlik sorunlarına ve gençliğe barışçı bir yaklaşımla eğilmek kurulu düzen ve sistemin tasfiyesini de beraberinde getireceğinden, yetkililer sürekli olarak merkezî otoriteyi güçlendirip olayları hem kaba kuvvet, hem de cezai yükümlülüklerini artırma yöntemiyle önleme yolunu yeğlemişlerdir. Öğrenci ve gençlik sorunlarına bu tarzda çözüm getirme inatlaşması, öğrenci olaylarının ve gençlik sorununun boyutlarını büyüttüğü gibi devleti de yıpratmıştır.

• Bu anlayış ve koşullar altında Meşrutiyet'in ilanı için savaşım veren gençler, amaçladıkları sonuca varmış olmalarına karşın, geniş halk kitlelerinin dertlerine ve kendi tedirginliklerine çözüm getirememişlerdir. Bu nedenle üniversite gençliğinin huzursuzluğu ve olaylar II. Meşrutiyet'in ilanından sonra da devam edecektir.

II. Meşrutiyet Sonrasındaki Gösteriler

Meşrutiyet'in ikinci kez ilanını izleyen, özellikle bir haftalık sürede, İstanbul halkı, yükseköğrenim gençliği -deyim yerindeyse- âdeta bir gösteri ve sevinç hipnozuna tutulmuştur.

Meşrutiyet'in ilanının ilk günlerini kapsayan ve her kafadan değişik seslerin çıktığı, giderek artan bu toplantı ve sevinç gösterilerinden, o aşamada kesin bir anlam çıkarmak çok güçtür. Zaten yıllarca susmuş ve kendisine yöneltilen sorulara yanıt verirken bile, çevresine korku ve kuşkuyla bakındıktan sonra konuşmuş insanlardan, bilinçli bir tepki ve davranış da beklemek olanaksızdır.

Bâbıâli ve Yıldız Sarayı önlerinde, yükseköğrenim gençliği ile halkın sevinçlerini dile getirmek amacıyla, kansız biçimde ve ortak olarak saatlerce sürdürdükleri bu toplantı ve gösteriler giderek o kadar büyük boyutlara ulaşmıştır ki, sonuçta II. Abdülhamid, 26 Temmuz 1908 günü cereyan eden olayları bir tertip sanıp Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi'ye, *"Sizin karşınızda irad-ı nutk edenler; biraderin parası ile söz söyleyenlerdir. Bunlar hep tahrikat eseridir"* diyerek kuşkularını dile getirmiştir. Şeyhülislâm, gösterilerin ihsan buyurulan özgürlüğün yarattığı sevinçten kaynaklandığını belirtmişse de, padişah tatmin olmamıştır.

Saray ve Bâbıâli önlerinde üniversite gençliği ve halk tarafından sürekli olarak her gün yapılan toplantı ve gösteriler, padişah ve Bakanlar Kurulu'nu aşırı derecede korkutup tedirgin ettiğinden, sonuçta Saray ve Bâbıâli ayrı ayrı, gösterilere son verilmesi konusunu içeren bildiriler yayımlamak zorunluluğunu duymuşlardır.

Gençler, 17 Aralık 1908 günü Osmanlı Mebuslar Meclisi'nin açılışında da aynı ortak coşkuyu paylaşırlar. Hatta o gün *"Divanyolunda, eski Maarif Bakanlığı karşısında Üsküdar Lisesi öğrencileri dizilmiştir. Oradan Ayasofya'ya kadar Vefa, Mercan ve Numune-i Terakki Liseleriyle Hukuk Mektebi, Üniversite, Öğretmen Okulu, Darüşşafaka ve asker okulları öğrencileri yer almışlar"*, geçen milletvekili arabalarına alkış tutmuşlardır.

Henüz gençler arasında, siyasal kliklerin etkisiyle ortaya çıkan derin görüş ayrılıklarına rastlanmaz. Fakat 1909'un hemen başlarında, asker ve sivil yükseköğrenim gençliği kamplara ayrılmaya başlarlar.

1909'da Hukuk Fakültesi Öğrenci Derneği Genel Yazmanı olan Burhan Felek, bu gruplaşmaları şöyle anlatır:

"Sene 1909 başları.

Talebe-i Hukuk Cemiyeti İkinci Reisi İbrahim Necmi, alt kattaki sınıflardan birinden çıkıp, birine giriyor. Peşinden gidiyorum.

Yarın karşı gazeteleri ve İkdam *gazetesi aleyhine* Tanin *gazetesi önünde yapılacak mitinge talebeyi davet ediyor.*

İbrahim Necmi (...) davetin kim tarafından yapıldığını söylemiyor. Böyle bir mitinge iştirak meselesi Umumi Kâtibi olduğum Hukuk Talebe Cemiyeti'nde görüşülmüş değil.

Ben hemen telgrafhaneye gidiyorum. İkdam *gazetesine şöyle telgraf çekiyorum:*

Bugün Tanin *gazetesi önünde yapılacak mitinge iştirak hususu Talebe-i Hukuk Cemiyeti'nce müzakere dahi edilmemiştir.*

Mitinge kimse gitmemiş. Mitingin de aslı Tanin *gazetesiyle* İkdam *ve Beyoğlu gazeteleri arasındaki parti münakaşası imiş. O zaman talebe ikiye ayrılmıştı. Bir kısmı İttihatçı, bir kısmı Ahrâr veya Prens Sabahattinci. Ben bu sonuncular dan idim."*

II. Meşrutiyet'in il genel seçimleriyle Meclis'te büyük çoğunluğu elde ederek hükümetleri kesin bir denetim altına alan ve 13 Şubat 1909'da Kâmil Paşa hükümetine güvensizlik oyu verip onu düşüren İttihad ve Terakki'nin karşıtlarını sindirme kampanyası, basında ve gençlik kesiminde büyük bir tepkiyle karşılanır.

Bu nedenle de gençler arasında siyasal partilere angaje olma biçiminde gruplaşmalar başlar.

Serbestî gazetesi önderliğinde, basın özgürlüğüne bağlılığı belirtmek amacıyla bir miting düzenleneceği kamuoyuna açıklanmış ve yine aynı gazete, mitingin 8 Nisan 1909 günü Sultanahmet Meydanı'nda yapılacağını ilan etmiştir.

"Matbuat Mitingi" diye adlandırılan bu gösteriye bir kısım öğrenciler de ilgi duymuş ve mitinge katılacaklarını açıklamışlardır.

Talebe-i Ulûm'un da katılacağını bildirdiği bu miting, *Serbestî* gazetesi başyazarı Hasan Fehmi Bey'in öldürülmesiyle ileri bir tarihe ertelenir.

Serbestî gazetesi önderliğinde, İttihad ve Terakki egemenliğini yıpratmak için basında sürdürülen kampanya, *Serbestî* gazetesi başyazarı Hasan Fehmi Bey'in, 6/7 Nisan 1909 günü akşamı Köprü üzerinde öldürülmesiyle doruk noktasına ulaşır. Katil bulunamamakla birlikte, genel ve yaygın kanı Hasan Fehmi Bey'i İttihatçıların öldürttüğü noktasında toplanmaktadır.

Olayın her yönüyle onaylanması olanaksızdır. Fakat, uzun süreden beri kötüye kullanılan gençlik duyguları, bu olayın yarattığı acıma içgüdüsüyle birlikte akıllıca yoğrulup iktidara karşı yönelmiş ve Hasan Fehmi Bey'in öldürülmesiyle birlikte başlayan gençlik hareketleri, 31 Mart'a kadar güncelliğini korumuştur.

Olaylar bütün şiddetiyle ilk önce Mülkiye'de başlar.

7 Nisan 1909 günü, *İkdam* gazetesi başyazarı ve Mülkiye'de siyasi tarih öğretmeni Ali Kemal Bey, gazeteci Hasan Fehmi Bey'in öldürülmesiyle başlayan ve önce Mülkiye'nin bahçesinde, sonra da Bâbıâli'de, bazı gazeteler ve Meclis-i Mebusan önünde aynı gün devam edecek olan bir dizi olayın ilk perdesini açar.

8 Nisan 1909 günü de Hasan Fehmi

Bey'in cenaze töreni yapılır. Bu tören artık bir cenaze alayının boyutlarını aşarak, adeta siyasal bir gövde gösterisi niteliğine dönüşmüştür. Törene katılanlar arasında yükseköğrenim gençliği de yerini alır. Nitekim basın, cenaze törenine katılanlar arasında, *"talebe-i ulûm ve yüksekokul öğrencilerinden birçok efendi"* diye söz eder.

Cenaze töreninden sonra, basında şiddetini artıran söz düellosunun da etkisiyle 31 Mart Olayı patlak verir.

Olayın üniversite gençliğiyle uzak yakın bir ilgisi olmadığı gibi, bir haftadan beri özgürlük adına toplantılar düzenleyip gösteriler yapan gençliğin, temelde "Meşrutiyet" ve "Mektepli" anlayışını yıkmayı hedef alan bu gerici olaya karşı tepki göstermek konusunda da herhangi bir düşünce ve eylemleri yoktur.

Sıkıyönetimli Dönem

31 Mart Olayı'ndan sonra ilan edilerek yaklaşık üç yıl süren sıkıyönetimin birçok özgürlüklerin yanı sıra basın, toplantı ve gösteri özgürlüklerini de sürekli olarak askıya alması sonucu II. Meşrutiyet'in ilk iki yılına yayılıp belirli zaman kesitlerinde yoğunlaşarak gelişen üniversite kökenli gençlik hareketlerine 1910 ve 1911 yıllarında, iki gösteri dışında, genel olarak rastlanmamıştır.

Bu durumu, ülke sorunlarının çözüme kavuşturulmuş olmasıyla açıklamak olanaksızdır. Tersine, iç ve dış politik sorunlar her geçen gün daha da karmaşık boyutlara ulaşmıştır.

HASAN FEHMİ'NİN CENAZE TÖRENİ: Serbesti başyazarı Hasan Fehmi Bey'in öldürülmesiyle birlikte basında sürdürülen kampanya birdenbire doruğa ulaştı. Ali Kemal Darülfünun'da verdiği derste bu cinayeti İttihat ve Terakki'nin düzenlediğini öne sürdü. Ardından 7 Nisan günü başlayan olaylar hızla büyüdü. 8 Nisan'da yapılan cenaze töreni İttihat ve Terakki iktidarına karşı bir siyasal gösteri biçimini aldı. Törene basının deyişiyle "talebe-i ulûm ve mekâtib-i âliye şâkirdanından birçok efendi" de katıldı.

Örneğin dış politikada Adana Ermeni ayaklanması, Arnavutluk ve Karadağ sınır anlaşmazlıkları, Suriye'de Dürzî ayaklanması, Girit sorunu, Yemen'e asker sevki ve Trablusgarp Savaşı yükseköğrenim gençliğini iktidara karşı eyleme itecek birer neden olarak güncelliklerini korumayı sürdürürken, iç politikada da kamuoyunu huzursuz kılacak olaylar birbirini izler.

II. Abdülhamid gecikilmiş olarak 27 Nisan 1909'da hal' edilip yerine aynı gün Sultan Reşad tahta çıkarılır. Arkasından 21 Ağustos 1909 gün ve 130 no'lu yasayla 1293 Kanun-ı Esasîsi'nde bazı değişiklikler yapılır:

Anayasadaki bu değişikliklerle devletin parlamenter rejime dönüşü sağlanırken, aynı zamanda meclisteki çoğunluğu aracılığıyla İttihad ve Terakki, padişah ve hükümetleri kesin bir denetim altına almış ve sonuçta üniversite gençliği de dahil olmak üzere basın ve tüm muhalefet susturulmuştur.

Bu arada 9/10 Haziran 1910 günü İttihad ve Terakki muhalifi *Sada-yı Hak* gazetesi başyazarı Ahmet Samim Bey ve 11 Temmuz 1911'de gazeteci Zeki Bey yine bilinmeyen kişiler tarafından öldürülmüştür; fakat İttihatçı baskısı nedeniyle bu ölümler Hasan Fehmi olayında olduğu gibi tepki görmemiş veya bu tepkinin eyleme dönüşmesine izin verilmemiştir.

1912 yılına gelindiğinde Osmanlı üniversite gençliği de Balkan Savaşı'nın sancılarını duymaya başlayacaktır.

İttihad ve Terakki hükümetindeki bunalım ve hükümete Halaskâr Zabitan Grubu'nun tepkisine Trablusgarp Savaşı'nın halk üzerinde yarattığı genel hoşnutsuzluk da eklenince, bir gün önce Millet Meclisi'nden büyük çoğunlukla güvenoyu alan Sadrazam Said Paşa 16 Temmuz 1912 günü istifa etmiştir.

Bu kez Başbakanlık, Said Paşa'nın görüşü alınarak Meclis-i Âyan Reisi Gazi Ahmet Muhtar Paşa'ya önerilir ve Paşa, 21 Temmuz 1912 günü görevi resmen kabul eder.

Halk tarafından "Büyük Kabine" veya "Baba-Oğul Kabinesi", İttihatçılarca da "İntikam Kabinesi" veya "İtilâf Kabinesi" olarak adlandırılan Gazi Ahmet Muhtar Paşa hükümetinin 22 Temmuz 1912 günkü ilk toplantısında, öncelikle 25 Nisan 1909'dan beri devam eden sıkıyönetim konusu ele alınmış ve 24 Temmuz 1912'de sıkıyönetim resmen kaldırılmıştır.

Bunun üzerine, o güne dek sıkıyönetimin koyduğu kısıtlayıcı hükümler yüzünden iç ve dış olayların akışına yalnızca seyirci kalan halk, basın ve özellikle üniversite gençliğinden kaynaklanan hükümeti onama veya eleştiriye yönelik toplantı ve gösteriler o kadar büyük boyutlara varmıştır ki, sonuçta hükümet kaldırdığı sıkıyönetimi 7 Ekim 1912 günü yeniden ilan etmek zorunda kalmıştır.

İşte 1912 yılına ilişkin üniversite gençliğinden kaynaklanan öğrenci olayları, sıkıyönetimin kaldırıldığı bu arada, açıkça Ekim ayının ilk haftasında cereyan etmiştir.

Bu hafta içerisinde cereyan eden üç "miting ve nümayiş"ten ikisini bizzat üniversite gençliği düzenlemiş, İttihad ve Terakki'nin düzenlediği diğer gösteriye de öğrenciler yalnız katılmakla yetinmişlerdir.

Balkan Savaşı Yılları

Balkan Savaşı öncesine rastlayan bu toplantı ve gösterilerin görünen amacı ve burada işlenen konu, atılan sloganlar hep savaş yandaşlığı üzerinedir.

3 Ekim 1912 günü cereyan eden ve üniversite gençliğince düzenlenen "Harp Mitingi", 4 Ekim 1912'de İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin hazırlayıp üniversite öğrencilerinin sadece katıldığı "Müzaheret Mitingi" ve 7 Ekim 1912 tarihli üniversite gençliğinin hazırladığı "Bâbıâli Nümayişi", o günkü hükümetin dış politika konusundaki tutumunu etkilemiş ve hükümet daha önce Rumeli'de ıslahat yapılması kararını almışken mitingin etkisiyle basına "ıslahat konusunun henüz tetkik ve müzakere edilmekte" olduğu açıklamasını yaparak kararsız bir döneme girmiş ve bu nedenle 8 Ekim 1912 günü Karadağlılar Osmanlı Devleti'ne saldırınca, ulus Balkan Savaşı gibi bir faciaya itilmiştir.

Fakat ulusu ve devleti bu faciaya itenlerin suçunu tek başına İttihad ve Terakki militanlarına alet olan üniversite gençliğinin üzerine yıkmak, yanlış bir değerlendirme olur. Hiç kimse bu gösteriye katılan öğrencilerin bilerek devleti bir uçuruma itmeye çalıştıklarını öne süremez. Üniversite gençliğinin büyük çoğunluğu tek kelimeyle yıllardır uygulanıp adeta gelenek haline dönüşmüş "teslimiyetçi" dış politikayı eleştirmek için en içten duygularla gösterilere katılmıştır. Çünkü gençlik, çıkar bağlarının ötesinde ve bu konuda henüz koşullanmamış, ülke sorunlarından toplumun diğer katlarına oranla öncelikle etkilenen duyarlı bir dinamizme sahiptir.

7 Ekim 1912 günü cereyan eden Bâbıâli Nümayişi, II. Meşrutiyet dönemi gençlik olaylarının sonuncusu olmuştur. Çünkü o gün akşama doğru ilan edilip tüm savaş süresince devam eden sıkıyönetim, her türlü toplantı ve gösterileri yasaklarken, 8 Ekim 1912'de Karadağ'ın başlattığı Balkan Savaşı'nda uğranılan bozgun dikkatleri başka yöne çekmiştir.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa kabinesindeki uyumsuzluklara Balkan Savaşı'ndaki başarısızlıklar da eklenince, anılan hükümet 29 Ekim 1912'de görevden uzaklaştırılmış, fakat bu aşamada kurulan Kâmil Paşa hükümeti de pek uzun ömürlü olmamıştır. Bâbıâli Baskını ile de Mahmud Şevket Paşa sadrazam olmuştur.

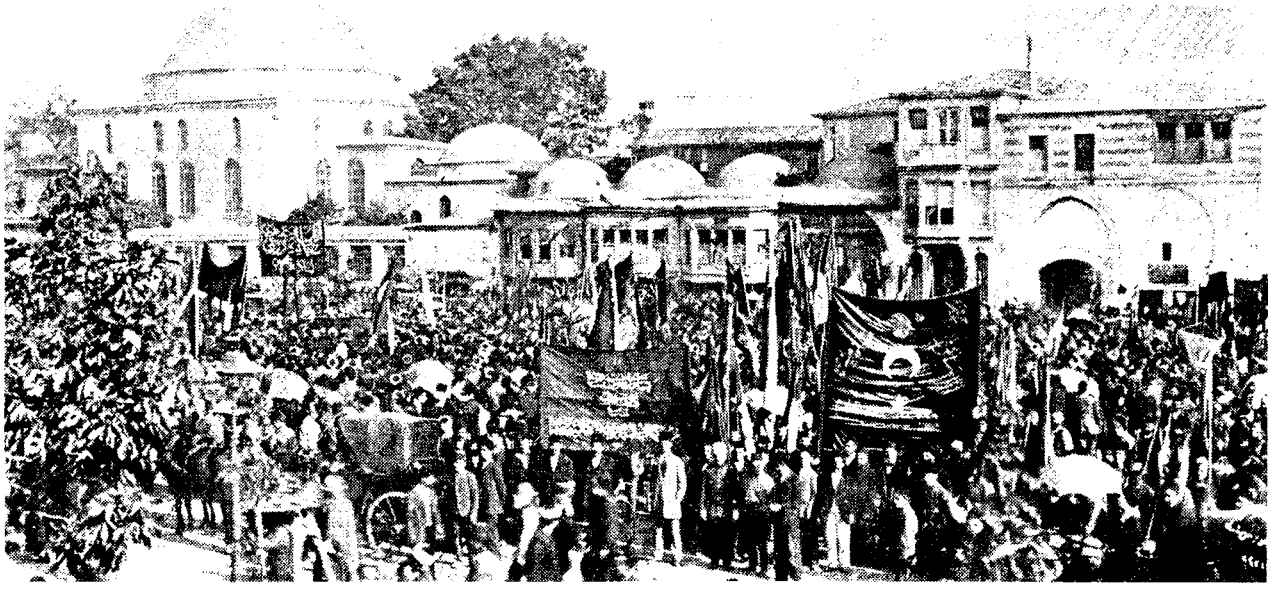
Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın bir suikast sonucu öldürülmesine kadar, ülke yönetimine hep perde arkasında yön vermiş olan İttihad ve Terakki'nin gerçek anlamda iktidar oluşu bu suikastle başlar. Başbakanlığa getirilen Said Halim Paşa'nın döneminde, üniversite gençliğince düzenlenen olay ve eylemlere rastlamak bir yana, komplo nedeniyle yakalanan girişimciler asılmış, basın ve muhalefet susturulup bir kısmı da Sinop'a sürülmüşlerdir.

I. Dünya Savaşı ve Mütareke Dönemleri

İttihad ve Terakki'nin ülke yönetimine tek parti olarak tartışmasız ve doğrudan ağırlığını koyduğu bu kısa geçiş dönemi sonunda katıldığımız I. Dünya Savaşı, zaten cılız ve örgütsüz gençlik kesiminde eyleme dönük bir davranışa olanak vermemiştir. Kaldı ki, genç kuşaklar dört yıl bir ütopya peşinde ve Osmanlı Türk halkı için anlamsız bir savaşın içinde, cepheden cepheye koşmaktan, "toplantı ve gösteri" yaparak ülke sorunları konusunda duygularını dile getirmeye fırsat ve zaman bulamamışlardır.

Ancak Mondros Mütarekesi'ni izleyen günlerde, yurdun işgaline ve yenen devletlerin yanında yer alan işbirlikçi hükümetlerin uygulamalarına karşı yapılan gösterilere üniversite gençliği de katılır. Bu arada salt işgal kuvvetlerine ve saraya yaranmak için, üniversitede ulusal varlığını yeren, ulusal bilinç ve heyecana karşı çıkan, Millî Mücade-

BALKAN SAVAŞI'NDAN ÖNCE: Gazi Ahmet Muhtar Paşa tarafından kurulan "Büyük Kabine"nin uygulamaları ve Balkanlar'da gelişen olaylar öğrenci kitlesini huzursuz etmişti. 3 Ekim 1912 günü Darülfünun'da yapılan toplantıdan sonra önce Harbiye Nezareti'ne ardından da Yıldız'a yürüyen öğrenciler "Harb isteriz" diye bağırdılar. Buna topluluğun önüne çıkan birçok paşa da katıldı. Ertesi sabah Sultanahmet Meydanı'nda Hürriyet ve İtilâf Fırkası bir toplantı düzenledi. Öğleden sonra da İttihat ve Terakki "Müzaheret Mitingi"ni örgütledi. 7 Ekim 1912'de de Darülfünun öğrencileri Bâbıâli önünde "Bâbıâli Nümayişi" diye adlandırılan gösteriler yaptılar (ortada). Bütün bunların amacı "milli hisleri galeyan"a getirerek, Osmanlı Devleti'ni harbe sokmaktı. Bu gösterilerden görünümler.



le'ye sırt çevirmiş, hatta onunla savaşıma atılmış beş öğretim üyesine karşı İstanbul Üniversitesi öğrencilerinin 30 Mart 1922'de, bir tepki olarak başlatıp başarıyla sürdürdükleri ve adına "Darülfünun Grevi" denen olay, gençliğin ulusal heyecanını yansıtması açısından incelenmeye değer ilginç bir örnektir.

Değerlendirme

Yetişme koşullarındaki yetersizlikler ve bundan kaynaklanan davranış tutarsızlıklarına karşın gençler, ülke sorunlarının çözümüne ışık tutmada sorumlulukları olduğunun bilincindedirler. İmparatorlukta okur-yazar oranının düşüklüğü ve beyin gücünün oluşumundaki yetersizlik dikkate alınırsa, toplu halde bulunduklarından daha çabuk örgütlenmeye ve etkileşime elverişli üniversite gençliğinin bu görevi üstlenmesini doğal karşılamak gerekir. Kaldı ki, imparatorluğun içinde bulunduğu durum ve özellikle ülkenin paylaşılmasına koşut olarak gelişen azınlıkların bağımsızlık hareketleri, üniversite gençliğini doğrudan etkileyerek, bu görevin yapılmasında ona çağrı da çıkarmıştır.

Fakat, imparatorluk sorunlarına ışık tutma savını bir yerde görev olarak üstlenen genç kuşaklar, henüz kendi eğitimleriyle ilgili birçok soruna bile çözüm getirememişlerdir. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nda üniversite kavramı, toplumsal gereksinmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmayıp, bu kurumların doğuşu ya kişisel çabaların veya monarşik sisteme bağlı memur yetiştirebilmenin ürünü olmuştur. Çoğu kez de Mülkiye, Tıbbiye ve Harbiye'nin kuruluşunda olduğu gibi, bu kurumları günlük gereksinmeler doğurmuştur. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda çağdaş üniversite geleneği oluşmamıştır.

Yükseköğrenim kurumlarındaki bu durumu, Osmanlı ortaöğretiminden ayrı düşünmemek gerekir. Medreselerin yanı sıra varlıklarını sürdüren idadîlerde de durum pek farklı değildir. İstibdat döneminin bir idadî öğrencisi, *"Bir hürriyettir, bir istibdattır, şiirde ve nesirde bahisleri geçerdi ama, doğrusu ne olduklarının pek farkında değildik. Sırf yasak olduğu için Tevfik Fikret'in Sis ve Tarih-i Kadîm'ini ezberlemiştik"* demekle, Osmanlı öğrenim aşamaları arasındaki olumsuz benzerliği ortaya koymuştur.

İstibdat döneminin tüm öğretim kurumları, gelenek ve eğitime ilişkin sorunlarıyla olduğu gibi Meşrutiyet dönemine intikal etmiş, ayrıca ortaya yeni düzenden kaynaklanan yeni sorunlar da çıkmıştır. Eskiden yalnız II. Abdülhamid monarşisine bağımlı olarak eğitilmekte olan üniversite gençliği, bu kez siyasal partilere -bazen de zorla- angaje olmuşlardır. Bu koşullar altında yetişen genç kuşakların sağlıklı durum değerlendirmesi yapmaları kuşkusuz olanaksızdır.

Bu durumun gençleri büyük çapta etkilediğini ve gençlik hareketlerinin oluşumuna kaçınılmaz biçimde ortam hazırladığını vurgulamak gerekir.

Nitekim "Osmanlı üniversite gençliği"nin bir bölümü, Meşrutiyet'in gerçekleşmesini sağlayan, fakat giderek totaliter bir biçim alan İttihatçı baskısını 1909'da, eylemli olarak protesto edecektir. Genelde üniversite gençliğinin iyi niyetli oluşu bir yana, hükümeti ve onun yanlı tutumunu eleştiriye yönelik bu tür eylemlerde görülen hata payı ve davranış tutarsızlığının nedenlerini, o güne dek gençlik ve üniversite sorununu bir eğitim ve devlet politikası olarak ele almayışta aramak gerekecektir.

Bilimin oluşturulma ve üretilmesi görevini üstlenmesi gereken Osmanlı üniversitesini Maarif Nezareti aracılığıyla siyasal iktidarların tekeline sokan egemenlik anlayışı ve eğitim sistemindeki bu uygulama, onu her türlü siyasal dalgalanma ve polemiklere karşı da açık bırakmıştır. Bu yüzden gençlik hareketlerinin kaynaklandığı asıl neden bu sistem ve baş sorumlusu da bu sistemin devamından çıkar umanlar olmuştur.

Ülke aydın kesiminin en duyarlı yanını oluşturan yükseköğrenim gençliğinin ilgisini ülke sorunlarından soyutlamanın olanaksızlığı her dönemde dikkate alınırsa, bu sistem devam ettiği sürece, ülke sorunlarıyla ilgili her konuda en küçük bir kışkırtma sonucu gençler, temelde iyi niyetli, fakat duygusal ve bilinçsiz bir biçimde daima sokağa dökülecekler dir.

İttihatçı baskısını hedef alan ve gazeteci Hasan Fehmi Bey'in öldürülüşünü kınayan olayda bu böyledir. Balkan Savaşı öncesinde ve bu kez İttihatçılarca düzenlenen ve üniversite gençliğinin de katıldığı aynı paraleldeki "Harp mitingleri"nde de böyle olmuştur.

Kapitülasyonlar, ekonomi bilimi ve bunların siyasal sistemlerle ilişkisi, özetle devlet yönetme sanatı konularında II. Abdülhamid, İttihatçı, İtilâfçı ve tarafsız olduklarını savlayan üst düzeydeki bütün yöneticiler tarafından, iktidarda iken yasalarla yasaklar koyup tüzükler çıkartarak Osmanlı üniversite ve gençliğini hep bu konunun dışında tutmaya çalışanlar, muhalefetteyken kendi siyasal çıkarları sözkonusu olunca, vatansever niteliği daima ağır basan gençliği son anda ülke çıkarları adına göreve çağırmışlardır.

Gençlik bu görevle ilgili olarak son aşamada devreye sokulduğundan, olayların neden-sonuç ilişkilerini kuramamış ve tepkisi de duygusal olmaktan öte geçememiştir.□

II. Meşrutiyet Döneminde Paramiliter Gençlik Örgütleri

Zafer Toprak

Türkiye'de gençlik derneklerine ilk kez II. Meşrutiyet yıllarında rastlanır. İttihat ve Terakki'nin yan örgütleri olarak kurulan bu dernekler gençleri yurt savunmasına hazırlayan paramiliter nitelikte kuruluşlardır. İttihatçıların ordu ile yakın bağları bu tür bir gençlik örgütlenişini kolaylaştırmış, Trablusgarb ve Balkan savaşları ile I. Dünya Savaşı'nın Osmanlı Devleti'ni sürekli savaşmak zorunda bırakması paramiliter örgütlere elverişli bir ortam yaratmıştır.

Napolyon'un Prusya'yı istilâsı ve Boer Savaşları sırasında gençliğin seferber edilmesiyle başlayan ve Baden-Powell'in İngiltere'de "Boy Scout" adını verdiği izcilik örgütü II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Osmanlı toplumunda yankı uyandırmış, Ragıb Nureddin'in 1910 yılında *Sây ve Tetebbu* dergisinde yayımlanan yazılarıyla izcilik, ya da o günkü adıyla keşşaflık Osmanlı okuruna tanıtılmıştır. Nitekim, izleyen yıllarda Nâfi Atuf, Ethem Nejad, Ahmet ve Abdurrahman Robenson kardeşlerin girişimleriyle, Galatasaray ve İstanbul Sultanîleriyle Darüşşafaka'da keşşaf ocakları kurulmuştur. Bölük, takım, manga ve obalardan oluşan keşşaf ocakları birer başbuğa bağlanmıştır.

Türk Gücü Cemiyeti

Keşşaflık, ülke çapında 1913 yılında kurulan Türk Gücü Cemiyeti'nin bünyesinde örgütlenmiştir. Alman Pfadfinder (iz bulucu) izci örgütünden esinlenen Türk Gücü Cemiyeti, Osmanlılar arasında beden eğitiminin, spor faaliyetlerinin ve askerî eğitimin yaygınlaştırılmasını amaçlamıştır.

Gençlik için "kılavuz" (önder) yetiştirmeyi üstlenen cemiyet, dönemin Türkçülük akımının gençler arasında bir uzantısını oluşturmuştur. Alman izci örgütü ve Alman ulusu arasındaki

KEŞŞAF OCAKLARI: İngiltere'de Baden-Powell'in öncülüğünde kurulan izcilik örgütü kısa bir süre içinde tüm Avrupa'ya yayıldı. II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Osmanlı toplumunda da yankılar uyandıran bu hareket "keşşaflık" adı altında tanıtılmıştır. Nafi Atuf (Kansu), Edhem Nejat ve Robenson kardeşlerin öncülük ettiği keşşaflık önce Galatasaray ve Darüşşafaka gibi okullarda, daha sonra birçok okulda gelişti. Altta Balıkesir Sultanîsi keşşafları Dahiliye Nazırı Talat Bey'le (ortada) birlikte. Yanda ise izciliğin kurucusu Baden-Powell.

bağ Türk Gücü Cemiyeti'nin beyannamesi sayılan bir belgede şu satırlarla vurgulanmıştır:

"Napolyon'un Prusya'yı istilâsı zamanında Prusya'nın müdafaa-i milliyesi teşebbüslerinden en mühimmi cimnastik cemiyetleri tesisi oldu. Prusyalıların bugün 'terbiye-i bedeniye pîri' dedikleri Yahn, Prusya gençlerini sarstı, uyandırdı. Damarlarındaki kanı harekete getirdi. Yahn bir yandan gençleri cimnastikle terbiye ediyor, bir yandan da Mortiz Arndt ismindeki şair: 'Demir yaratan tanrı, köleliği istemedi; bunun için erkeğin eline kılıç, kalkan, kargı verdi. Yüreğine yiğitliğin cür'et ve cesaretini, diline de serbest sözün hiddet ve şiddetini sundu; ta ki insanoğlu ölünceye kadar kanıyla canıyla savaşsın diye' vatan türküsüyle genç bahadırların kıyamını teşvik ediyordu. Cimnastikhaneleri, kırlar, ormanlardı. Yahn gönüllüleri toplar, uzun yürüyüşler yaptırırdı; memleketlerini gezdirir, öğretirdi. Az zamanda gezmeden görmeden ayak basmadık yer bırakmadılar. Geçmedik iz, geçid kalmadı. Öyle ki memleket Fransız askerleriyle dolu olduğu bir zamanda bu genç müdafiler düşmana gözükmeden, kıt'adan kıt'aya koşuyorlar, haber götürüp getiriyorlardı. Almanlar bunlara Pfadfinder -iz bulucu- dediler."

Aynı şekilde, Boer Savaşlarında İngiliz çocukları askere yiyecek taşımış, ateş hattında askere cephane dağıtmış, haber götürüp getirmiş, yaralılara bakmışlardır. "Boy Scout" adını alan bu çocuklara Fransa'da *éclaireur* adı verilmiştir.

Gerek Almanya'da, gerekse İngiltere'de izci çocukları Savaş Bakanlıkları himayelerine almış, bunlar subayların gözetiminde talim görmüşler, askerî manevralara iştirak ettirilmişlerdir. Uzun mesafe yürüyüş, koşma, sıçrama, atlama, yüzme, semafor ile işaret verme, telgraf, telefon kullanma, at ve araba izleri sürme, arazinin durumunu belirleme, geçitleri saptama, köprü, çadır kurma, hendek kazma, ip ve halat bağlama, ilk yardım, yaralı taşıma Pfadfinder ve Boy Scout'ların temel eğitimlerini oluşturmuştur.

Türk Gücü Derneği de Harbiye Nezareti'nden ve İttihatçı çevrelerden yakın destek görmüş, devrin ideologu Ziya Gökalp bu dernek için Yeni Attila marşını yazmıştır.

Türk Gücü'nün "Umumî Nizam"ına göre, "Türk örfü" korkunç bir uçuruma doğru sürüklenmektedir. Askere çağrılanların onda dokuzu hasta ve illetlidir. Bu durum böyle devam edecek olursa, *"bu güzel yurdumuzu düşmana karşı koruyacak değil, hattâ üzerinde yaşayacak bir adam bile bulunamayacaktır."*

Türk Gücü'ne göre Türk ırkının çöküşü siyasal ve toplumsal nedenlere bağlanabilir:

Her şeyden önce Türkler, Osmanlı ülkesini üç kıtada savunmaktadırlar. Bu mücadele sonucu doğal olarak mecalsiz kalmışlardır. Bundan böyle vatan savunması diğer vatandaşlara da teşmil edilmiş, böylece Türkler üzerindeki aşırı yük hafifletilmiştir.

Çöküşün bir diğer nedeni cehalet, salgın hastalık, fuhuş, alkol, tütün gibi toplumsal sorunlardır.

Bir yandan bu sakıncalar, öte yandan hastalıkların en büyüğü olan "oturganlık, gevşeklik, rahatı sevme" Türkleri derin bir uçuruma sürüklemektedir. Bu gidişin önünü almak ve "millete taze hayat ve kuvvet vermek" için gençler Türk Gücü adlı beden terbiyesi ve sağlık derneğini kurmuşlardır.

Beden terbiyesinden amaç, *"sağlam ve aynı zamanda kahraman bir nesil vücuda getirmek ve sağlam vücutlar ile mukaddes vatanı ve mübarek, muazzez, ulu milletimizin varlığını müdafaa etmek ve düşmana saldırmak"*tır. Böylece cimnastik ve spor ülkenin dört bir yanına yayılacak, gençler her türlü kötü alışkanlık ve salgın hastalıktan korunacaktır.

Türk Gücü Cemiyeti'nin şiarı *"Türkün Gücü Her şeye Yeter"*dir. Klavuzluk yöntemiyle gençler askerliğe hazırlanacak ve askerî terbiye ile *"millet yine o silahşör ve o cündî* (askerî) *millet haline getirilecektir."*

Cemiyet, koruyucu hekimlik ve çevre sorunlarına da eğilmiştir. "Avam"

Genç Derneklerinin Sayısı

(Osmanlı Genç Dernekleri'nin Nisan 1916'da kuruluşundan Temmuz 1917 ortasına kadar vilâyet ve müstakil mutasarrıflıkların merkez ve mülhakatında kurulmuş şube sayıları)

EDİRNE VİLAYETİ	20	URFA SANCAĞI	1
ERZURUM VİLAYETİ	—	İZMİT SANCAĞI	30
ADANA VİLAYETİ	13	İÇEL SANCAĞI	—
ANKARA VİLAYETİ	77	ESKİŞEHİR SANCAĞI	32
AYDIN VİLAYETİ	54	BOLU SANCAĞI	17
BİTLİS VİLAYETİ	1	TEKE SANCAĞI	—
BAĞDAD VİLAYETİ	15	CANİK SANCAĞI	14
BASRA VİLAYETİ	—	CEBEL-İ LÜBNAN SANCAĞI	1
BEYRUT VİLAYETİ	2	ÇATALCA SANCAĞI	8
HALEP VİLAYETİ	2	ZOR SANCAĞI	1
HİCAZ VİLAYETİ	—	ASİR SANCAĞI	—
HÜDAVENDİGÂR VİLAYETİ	37	KUDÜS-İ ŞERİF SANCAĞI	1
CEZAİR-İ BAHR-İ SEFİD VİLAYETİ	—	KARESİ SANCAĞI	114
DİYARBEKİR VİLAYETİ	1	KAL'A-İ SULTANİYYE SANCAĞI	2
SİVAS VİLAYETİ	35	KAYSERİ SANCAĞI	4
SURİYE VİLAYETİ	1	KARAHİSAR-I SAHİB SANCAĞI	11
TRABZON VİLAYETİ	—	KÜTAHYA SANCAĞI	105
KASTAMONU VİLAYETİ	51	MENTEŞE SANCAĞI	—
KONYA VİLAYETİ	38	MARAŞ SANCAĞI	7
MAMURETÜ'L-AZİZ VİLAYETİ	3	NİĞDE SANCAĞI	7
MUSUL VİLAYETİ	1	MEDİNE-İ MÜNEVVERE MUHAFIZLIĞI	—
VAN VİLAYETİ	—		
YEMEN VİLAYETİ	—		
		TOPLAM	706

için sağlık kitapları yazılarak bedava dağıtılması; sıtmaya karşı halka kinin dağıtılması; sivrisinekle mücadele; verem dispanserlerinin açılması; frengi konusunda halkın uyarılması ve gezici doktorlarla gerekli tedavinin yapılması; Şark'ın en eski illeti olan çiçeğe karşı aşı yurtlarının açılması; salgın hastalıklara karşı yayın ve telkin yoluyla halka koruma önlemlerinin öğretilmesi; bebek ve çocukların korunması; üçten fazla çocuğu olan babalara yardım edilmesi; alkol ve tütüne karşı etkin propaganda derneğin amaçları arasındadır. Ayrıca ülkede, meydan, park, bahçe açılması; caddelerin "güneş ve havanın cereyanına maruz olacak surette" genişletilmesi için gerekli mercilere başvuruda bulunulacak, belediyelere bu hususta yardımcı olunarak, bu amaca yönelik yarışmalar düzenlenecek ve ödüller dağıtılacaktır. Ve nihayet orman yetiştirmek için ağaç bayramları düzenlenecektir.

Kısaca *"Türklüğü mahv ve inkırazdan kurtarmak ve istikbalen ecdadımız gibi sağlam ve kalabalık feyyaz bir nesil, vatanını, hukukunu, namusunu, mefâhirini korumak için ancak kendi kuvvetine istinad eden bir Türk nesli vücuda getirmek"* Türk Gücü Cemiyeti'nin temel kaygısıdır. Ve bu sayılan emeller *"Türklere mahsus bir azim ve sebat ile çalışılarak elde edilecektir."*

Cemiyet'in merkezi İstanbul'dur. Ayrıca, vilâyet, liva ve kazalarda "tali" merkezleri vardır. İstanbul merkezi, aslî reis-i umumînin tayin edeceği bir reis vekili ile bir doktor, bir mühendis, bir kâtip ve üç azadan oluşur. Cemiyet'in aslî reis-i umumî dışında bir de fahrî reis-i umumîsi vardır. Nihayet İstanbul merkezinde hükümete karşı bir mesul murahhas bulunur.

Türk Gücü Cemiyeti'nin ilk aslî reisi, İstanbul Muhafızı Miralay Ahmed Cemal Bey'dir. Reis vekili Atıf, doktor Tevfik Rüştü ve mühendis Salim Beylerdir. Ethem Nejad ve Basri Beylerin üye oldukları idare heyetinde Falih Rıfkı (Atay) kâtipliği, makine mühendisi Kuzucuoğlu Tahsin Bey ise mes'ul murahhaslığı üstlenmişlerdir.

Cemiyet'in özellikle kasabalarda bulunan tali merkezlerine önemli görevler düşmektedir. Köylerde binicilik, ok atma, cirit, nişan talimi, güreş, kılıç kalkan gibi "millî oyunlar" geliştirilecek, yapılacak evler ve kurulacak mahalleler İstanbul'dan gönderilen plan ve haritalara uygun bir biçimde inşa edilecek, köy çevresinde orman yetiştirilecek, kapalı mecralardan içecek su getirilecektir. Her köyde adi çıban ve hafif yaraların sarılması ve aşı memurunun bulunmadığı mahallerde çiçek aşısı yapılması gibi temel sağlık hizmetlerinde bulunacak köy hekimi bulundurulacaktır.

BAŞBUĞ ENVER PAŞA: *Enver Paşa'nın Belçika'dan çağırdığı M. Parfitte Osmanlı Güç Dernekleri'nin askerî bir yapı içinde örgütlenmesini sağlamıştır. Bu örgütlenmeye göre keşşafların başbuğu Harbiye Nazırı, dolayısıyla Enver Paşa'ydı. Kalgay adını alan yardımcı M. Parfitte'in yanı sıra koldaşlıklara Doktor Nâzım, Eyüp Sabri, Burdur mebusu Atıf gibi İttihat ve Terakki'nin önde gelen kişileri getirildi. Derneğin kurulmasında güdülen amaç, gençliği askerî bir disiplin altında tutarak, militarist düşünceyle eğitmek ve örgütlemekti.*

Cemiyet üyesi medrese ve mektep mezunları temel tıp bilgileriyle (ibtidaî tababet) donatılarak ilkokul öğretmeni (ibtidâi muallimi) olarak köylere gönderilecektir. Bu öğretmenler okullarda çocukların sağlıklı yetişmelerini gözetecek, okul dışı zamanlarında köylüye hekimlik yapacak ve köyün sağlık koşullarına nezaret edeceklerdir.

Türk Gücü Cemiyeti'nde en yüksek fazilet mertebesi, ulusun hücreleri (vücud-ı milletin hücerâtı) olan köylere hayat verecek olan ilkokul öğretmenliğidir. *"Gücün en büyük mesaisi, azası meyanından maksadını temin edecek mektep hocası yetiştirmek ve bunlar vasıtasıyla köylünün vücuduna ve ruhuna nüfuz ederek huyumuzu ve suyumuzu düzeltmektir."*

Osmanlı Güç Dernekleri

Türk Gücü Cemiyeti'nden sonra Osmanlı Güç Dernekleri kurulmuştur. Harbiye Nâzırlığına getirilen Enver Paşa, 1914 yılında Belçika İzciler Birliği başkanı M. Parfitte'i Türkiye'ye getirerek kendisinden bu dernekleri örgütlemesini istemiştir. M. Parfitte Türkiye'de kaldığı yıl boyunca İstanbul liseleri beden eğitimi öğretmenleri ve İstanbul Muallim Mektebi öğretmen adayları için açık kurslar düzenlemiştir. Bu kurslarda başarılı olanlara "oymak beyi" unvanı verilmiştir.

Belçikalı uzmanın hazırladığı örgüt modelinde, keşşafların *başbuğ*'u Harbiye Nâzırı'dır. *Büyük orta* diye adlandırılan kurula devletin önde gelen şahsiyetleri atanır. Askerî örgütleniş biçiminden esinlenilerek *oba, manga, takım* ve *bölük* adını taşıyan birimler büyük ortaya bağlanır.

Osmanlı Güç Dernekleri büyük ortası, ilk kez 9 Nisan 1914 günü toplanmış ve başbuğluğa Harbiye Nâzırı Enver Paşa'yı getirmiştir. Başbuğ yardımcılığını M. Parfitte üstlenmiş ve *kalgay* adını almıştır. Büyük ortanın *koldaşlık*larına Doktor Nâzım, Eyüp Sabri, Burdur mebusu Atıf, Lazistan mebusu Sûdi, Doktor Resuhî ve Ziya Beyler seçilmişlerdir.

"KAVİ, SAĞLAM VE VATANPERVER": Osmanlı Güç Dernekleri, resmî okullarda, medreselerde zorunlu, özel okullarla cemaat mekteplerinde gönüllü olarak kurulmuştu. Doğrudan doğruya Harbiye Nezareti'ne bağlı bu derneklerin amacı gençleri "vatan müdafaasına hazırlamak ve ölünceye kadar kavi ve sağlam bir vatanperver hasletini korumak" yolunda eğitmekti. Bunlar arasında askerî eğitim, spor vb. faaliyetler başta gelmekteydi. Resimde medrese öğrencilerinin "idman"ı.

"Genç evlâd-ı memleketi maddeten ve manen vatan müdafaasına hazırlamak ve ölünceye kadar kavi ve sağlam bir vatanperver hasletini muhafaza etmesini temin etmek" amacını güden Osmanlı Dernekleri, resmî okullarda, medreseler ve diğer resmî kurumlarda zorunlu, cemaat mektepleriyle özel okullarda gönüllü olarak kurulmuştur. Ayrıca, vatandaşların kendi girişimleriyle benzer amaçlı dernekler kurabilecekleri belirtilmiştir.

Gönüllü dernekler, talimatname ve programlarını kendileri düzenleyebilecekleri gibi Harbiye Nezareti'nce hazırlananları benimseyebileceklerdir. Ancak, ikinci yolu seçen gönüllü derneklerin Harbiye Nezareti'ne tâbi olmaları gerekecektir.

Zorunlu olarak kurulan ve "Mektep Gücü Dernekleri" adını taşıyan derneklerle gönüllü olarak Harbiye Nezareti'ne bağlanan ve "Osmanlı Gücü Derneği" adını alan dernekler, bağımsız olarak kurulan ve kendilerine diledikleri adı veren derneklerden farklı olarak, bazı ayrıcalık ve yardımlardan yararlanacaklardır.

Osmanlı Güç Derneklerinin hazırlık şubesini oluşturan İzcilik Derneklerine on iki yaşından on yedi yaşına kadar olanlar, asıl Güç Derneklerine ise on yedi yaşından yukarı Osmanlılar kabul olunacaktır.

Derneklerin eğitim sırasında kullanacakları silah ve cephane Harbiye Nezareti'nce sağlanacaktır. Ordu'nun talim arazisi, atış meydanları ve benzeri eğitim alanları Osmanlı Güç Derneklerine açılmıştır. Eğitim için gerekli subay, assubay ve nefer, Derneklerin hizmetindedir.

"DAĞ BAŞINI DUMAN ALMIŞ": II. Meşrutiyet döneminde kurulan paramiliter gençlik derneklerinde dayanışmayı sağlayacak motivasyonlar da önemliydi. Ziya Gökalp'in Türk Güç Dernekleri için yazdığı Yeni Attila marşından sonra Selim Sırrı (Tarcan)'nın İsveç'ten getirdiği ve sözlerini Ali Ulvi (Elöve)'nin yazdığı "Dağ Başını Duman Almış" marşı Osmanlı Güç Dernekleri'ne maledildi. Türkiye'de beden eğitimi ve spor konusunda önemli hizmetleri olan Selim Sırrı.

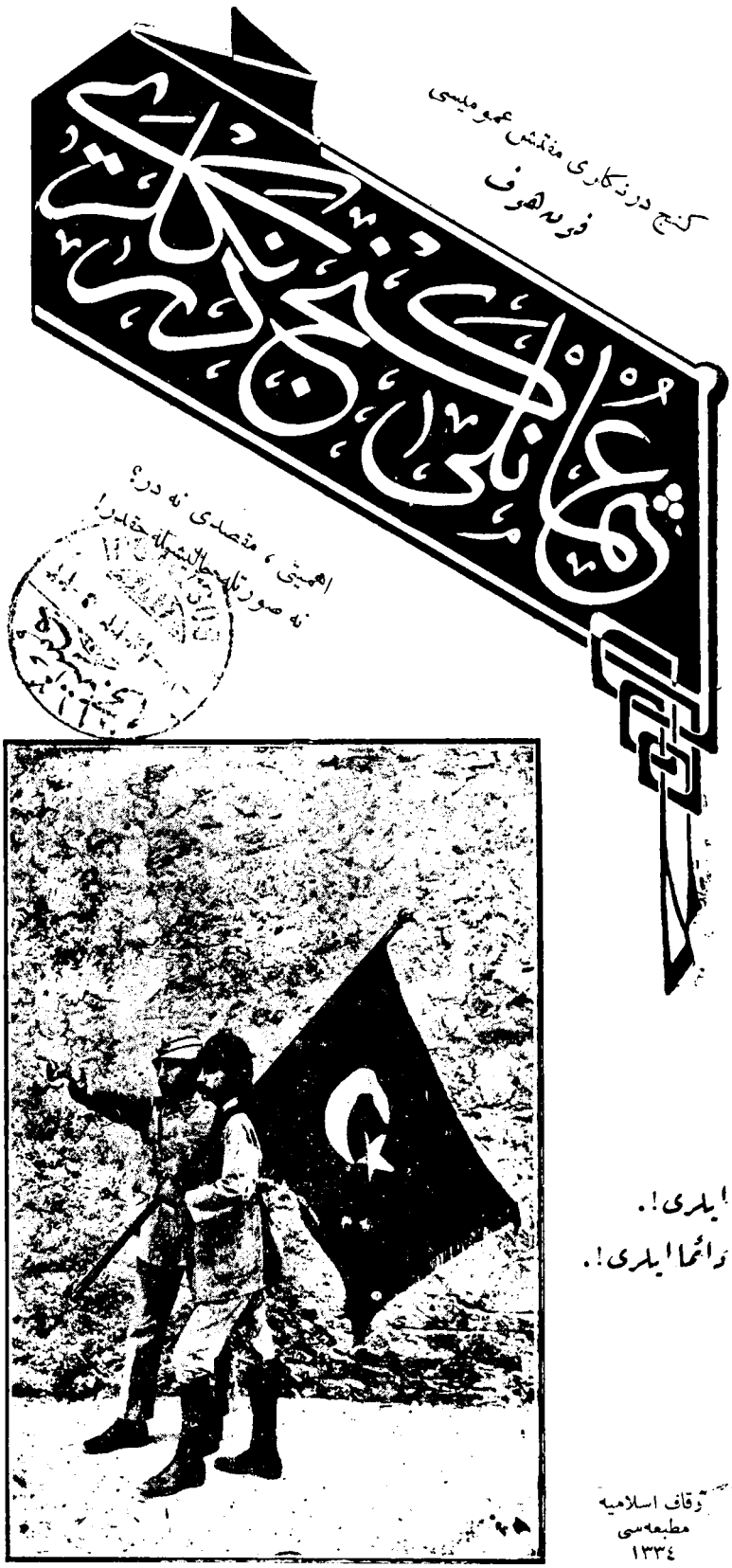
Genç Dernekleri: Gürbüz Derneği ve Dinç Derneği

I. Dünya Savaşı öncesi kurulan Güç Dernekleri kısa ömürlü olmuş, 1916 yılında yerlerine, Almanya'dan esinlenilerek Genç Dernekleri kurulmuştur. Enver Paşa, Almanya'da uzun yıllar gençlik örgütleriyle uğraşmış olan von Hoff'u Türkiye'ye çağırmış ve miralay rütbesiyle Osmanlı Genç Dernekleri Müfettiş-i Umumîliğine getirmiştir. Kendisine yardımcı olarak Mekâtib-i Umumiye Genç Dernekleri Müfettişi unvanıyla Selim Sırrı Bey ve Müfettiş-i Umumî sıfatıyla Mustafa Asım Bey verilmiştir.

Genç Dernekleri Osmanlı gençliğini, Harbiye Nezareti'nin güdümünde zorunlu milis derneklerinde örgütlemiştir. On iki-on yedi yaş arası gençlerden *Gürbüz Derneği,* on yedi ve yukarısı yaşlarda olanlardan ise *Dinç Derneği* oluşturulmuştur.

Müslüman ya da gayrımüslim, Osmanlı uyruğu olan tüm gençlerin bu derneklere katılmaları zorunludur. Bu yükümlülük gençlerin fiilen silah altına alınışına değin sürer. Köy ve kasaba muhtarları yükümlülük altına giren Gürbüz ve Dinçlerin isimlerini mıntıka jandarma komutanlığına bildirir; bu kuruluşlar da listeleri bağlı oldukları kolordu komutanlığına ya da askerlik şubesi reislerine iletirler.

Kolordu komutanları ya da askerlik şubesi reisleri Dinç Derneklerini örgütlerler ve faaliyete geçirirler. Gürbüz Dernekleri okul öğretmenleri ya da yerel yetkililerce seçilecek rehberler tarafından, Dinç Dernekleri ise kara ve deniz subaylarıyla sıhhiye ve jandarma subayları ya da assubaylar tarafından sevk ve idare olunurlar.



MİLİS ÖRGÜTÜ: *Savaş sırasında kurulan Genç Dernekleri'nin amacı Osmanlı gençliğini bir milis örgütü etrafında biraraya getirmek ve tüm gençliği savaş içinde silah altında tutmaktı. Bunun için Almanya'dan çağrılan von Hoff tüm örgütlenmeyi ülkesinde kurmuş olduğu paramiliter gençlik derneklerinin yapısına uygun olarak oluşturdu. Osmanlı Genç Dernekleri'nin bir broşürü. Broşürü yazan "Genç Dernekleri müfettiş-i umumîsi von Hoff", başlıkta "Osmanlı Genç Dernekleri, ehemmiyeti, maksadı nedir, ne suretle çalışacaktır!" altta sağda "İleri!.... Daima ileri!"*

Türk Gücü Cemiyeti'nin Amacı

Büyük Turan'ı özleyen yeni, uyanık Türk dünyası, Turan'ın altın tacını taşıyacak saltanat binasının dört direğini dikti: Türk Bilgi Derneği, Türk Yurdu, Türk Ocağı ve Türk Gücü!

Saydığım bu mukaddes müesseselerin ilk ikisi ilmî fennî müesseseler, üçüncüsü yani Ocak içtimaî ve terbiyevî bir müessese. Dernek [Bilgi Derneği] Türk'e kim olduğunu, benliğini, geçmişini tanıtacak, dini öğretecek, ecdadının ilim ve fen dünyasında neler yaptığını bildirecek, Türk'e ilim ve fen dünyasında yeniden hizmetler gördürecek; Türk Yurdu, Türk dünyasında olan biteni haber verecek, Türk'ün özünden, sözünden, sazından bahs edecek, Türk dünyasındaki tezahürât ve tecelliyâtı etrafa yayacak, Turan halkına bildirecek.

Ocak da, Türküm diyeni manevî bir çatı altında toplayacak, birbirine tanıtacak, Türk'ü siyasî hudutlarının fevkinde parlayan istikbal yıldızına doğru sevk edecek.

Türk Gücü, ta Karakurum'da fışkırıp taşan, coşkun akınlarıyla bütün dünyayı kaplayan, bükemedik bilek, kırmadık kılıç, vurmadık kale bırakmayan, fakat bugün düşkün, dağınık Türk kuvvetini yeniden var edecek, yaşatacak, Türkün o açık alnını yeniden yükseltecek, o yılmaz keskin gözünü yine parlatacak, o geniş göğsünü yeniden kabartacak, Dernek'in meydancısı, Ocak'ın bekçisi, Yurd'un koruyucusu, Turan'ın akıncısı olacak!

Türk'ün o demir pençesi yine dünyayı kavrayacak, yine dünya o pençenin karşısında tir tir titreyecek.

Bu Türk Gücü'nün maksadı!

Türk Gücü Gemiyeti Murahhas-ı Mes'ulü
Kuzucuoğlu Tahsin Bey

Dinç Derneklerinde eğitim görenlere askerliğe hazırlandıklarının ve talimleri başarıyla uyguladıklarının göstergesi olarak birer ehliyetname verilir.

Genç Dernekleri Müfettiş-i Umumîliği ilk iş olarak derneklerin örgütlenişini ve faaliyetlerini açıklayan kitapçıklar yayımlamış, ardından aylık *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*'nı çıkarmıştır. On iki sayı yayımlanan derginin amacı, Osmanlı gençlerinin "sağlam, tetik ve faal" olmasını sağlamaktır. Yazıların büyük çoğunluğu Selim Sırrı ve von Hoff tarafından kaleme alınmıştır. Arasıra Mustafa Asım Beyin imzasına da rastlanır. Adnan Fuat ve Ahmet Hamdi Beylerin birer yazısıyla Vedat Arifî ve Ahmet Münir Beylerin çevirileri dergide yer alan diğer yazılardır.

Von Hoff ve Selim Sırrı dernekler için gerekli rehberleri yetiştirirler. Genç Derneklerine bir yıl içerisinde 3.000 dolayında rehber katılır. Taşra rehberlerinin eğitimi vilayetlerdeki murahhaslar aracılığıyla yürütülür.

Von Hoff özellikle okula gidemeyen gençlere yönelinmesi gerektiğini vurgulamıştır. Osmanlı topraklarında gençliğin yüzde sekseninin okuldan mahrum olduğunu kaydeden von Hoff, Genç Derneklerinin öncelikle bu okulsuz gençlere yarar sağlaması gerektiğini ileri sürer.

1917 Temmuzunda vilâyetlerde 351, müstakil sancaklarda 355 Genç Derneği kurulmuştur. En geniş örgütleme Karesi (114) ve Kütahya (105) livalarında gerçekleştirilmiştir. Bunları Ankara (77) ve Aydın (54) izlemiştir. Orta ve Batı Anadolu, Genç Derneklerinin yoğunlaştığı bölgelerdir.

Dinçler özel işaret (alâmet-i farika) olarak kabalak giyer; Gürbüzler ise sağ kolda beyaz bir pazubent taşırlar. Pazubendin üzerinde mahallî dernek ismi yer alır.

Genç Derneklerinin üniforması hâki renkli ceket ve kilot pantalondan oluşur. Dinçlerin devrik yakalarının üzerinde mensup oldukları mahallî derneğin ismi yazılıdır. Ayrıca dolak sarılır, bağlı ayakkabı giyilir, kaput, arka çantası ve su matarası taşınır. Dernek mensuplarının subaylara, dernek muallimlerine ve rehberlerine resmî selam verme yükümlülüğü vardır.

Derneğin yürüyüş marşı İsveçli Felix Korling'in bestelediği, sözlerini Ali Ulvi (Elöve)'nin yazdığı *Dağ Başını Duman Almış* marşıdır. İsveçce adı *Tre Tralade Jantor* (Şakıyan Üç Genç Kız) olan marşı Türkiye'ye Selim Sırrı Bey getirmiştir.

Genç Dernekleri bölüm ve müfrezelerinin Osmanlı bayrağı taşımalarına izin verilmiştir. Bayrakların üzerinde Gürbüzler ve Dinçler ibareleri yazılıdır.

Genç Dernekleri Müfettiş-i Umumîliği'nin yayımladığı *Genç Dernekleri İçin Talimatname*'de beden terbiyesi (baş hareketleri, kol hareketleri, gövde hareketleri, bacak ve ayak hareketleri), koşu, sıçrama, tırmanma, taş atma, toplu piyade talimleri, yürüyüş, araziden yararlanma (tarassut, keşif, rapor), avcılık, emir alma ve tekrarı, mesafe tahmini, nişan alma talimi yer alır. Nişan talimi yalnız Dinçlere yaptırılır. Piyade talimlerinde mangalarla kol oluşturmak, savaş safına geçmek, sağdan saymak, dörder saymak, komuta ile manga kolunda yürümek ve durmak, çark yapmak gibi temel askerlik bilgisi öğretilir.

Genç Dernekleri, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nda yenik düşüşü sonucu İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle birlikte tarihe karışmıştır.

1913 Martından itibaren kurulmaya başlayan Türk Güçleri, İzci Ocakları ve İdman Yurtları II. Meşrutiyet'le birlikte gündeme gelen Türkçülük hareketinin toplumsal boyutlarıdır. Türk Ocaklarının desteğiyle gelişmişlerdir. Anadolu'yu uyandırmak ve "Türk gençliğini gürbüz yetiştirmek" bu derneklerin temel uğraşıdır.

Avrupa'daki örnekleri doğrultusunda, Osmanlı gençlik dernekleri giderek paramiliter nitelik kazanmış, Harbiye Nezareti'nin denetimine girmişlerdir. Mektep Gücü Dernekleri, İzcilik Dernekleri, Güç Dernekleri, ardından Gürbüz Dernekleri ve Dinç Dernekleri askere alınmadan önce askerlik bilgilerinin edinildiği eğitim kurumlarını oluşturmuşlardır. □

KAYNAKÇA

□ *Genç Dernekleri Talim Meydanlarının Suret-i İntihab ve Tanzimi*, İstanbul, 1918
□ *Genç Dernekleri Teşkili Hakkında Kanun-ı Muvakkat ve Talimname*, İstanbul, 1916
□ *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, 1917-1918
□ Selim Sırrı, *Osmanlı Genç Dernekleri: Genç Derneklerinde Oyunlar*, İstanbul, 1918
□ *Silah Altına Celbedilecek Dinçlerin İcra Edilecek İmtihanlarına Mahsus Resmî Talimatname*, İstanbul, 1918
□ *Türk Gücü'nün Umumî Nizamı*, İstanbul, 1913
□ Von Hoff, *Osmanlı Genç Dernekleri; Ehemmiyeti, Maksadı Nedir, Ne Suretle Çalışacaktır*, İstanbul, 1918
□ Von Hoff, *Osmanlı Genç Dernekleri: Hıfzıssıhha Kavâidi ve Hastalık, Kaza Vuku'unda Yapılacak Tedâbir*, İstanbul, 1918

GÜNLÜK HAYAT

Amicis'in kitabını resimlerle süsleyen Biseo'nun çizgileriyle İstanbul.

19. yy'da Modernleşme ve Gündelik Hayat
Ekrem Işın

Seyyahlar Gözüyle Levantenler
Dr. Nora Şeni

ÇERÇEVE YAZILAR

☐ **İstanbul'da Kimlik Değişimi**
Ahmet Hamdi Tanpınar

☐ **İstanbul'da Giyim Kuşam**
Musahipzade Celâl

☐ **Esir Pazarı**
Alphonse de Lamartine

. **Bu konuda ayrıca** *Batılılaşma, Edebiyat, Kadın, Mimarlık, Siyasal ve Toplumsal Olaylar* **maddelerine bakınız.**

19. yy'da Modernleşme ve Gündelik Hayat

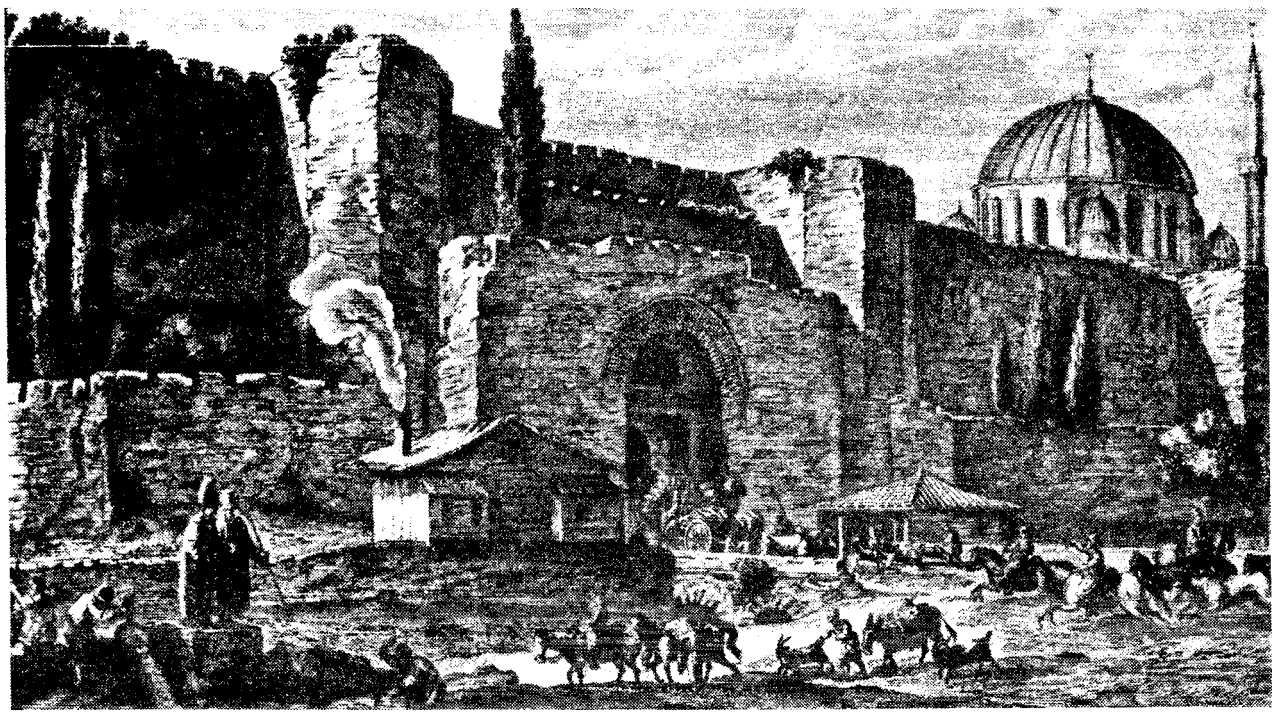
Ekrem Işın

Gündelik hayat, bir toplumun zaman ve mekân değişkenlerine bağlı olarak kendi iç bünyesinde geliştirdiği iktisadî, kültürel ve dinsel pratiklerin birbirleriyle örtüşerek belli bir tarih kesitinde somutlaşmasıdır. Bu iki değişkenden bağımsız bir toplumsal organizasyon varolamayacağı gibi, konusu gündelik hayatın kültürel tabakalaşmasını çözümlemek olan bağımsız bir yöntemden de söz edilemez. Yöntemin hareket noktası, değişkenlerin belli bir toplumun belli bir tarih kesitinde ortaya koyduğu gündelik hayata ilişkin pratikler üzerindeki dolaylı ya da dolaysız etkilerinin önem sırasına göre saptanmasıyla bulunur. Zaman ögesi, en genel anlamda gündelik hayat pratiklerinin bir süreç içinde çözülme ya da bütünleşme doğrultusunda gösterdikleri farklılaşmaları ifade eder. Buna karşılık mekân ögesi, söz konusu farklılaşmaların gündelik hayat içinde işlevselleşebildikleri somut sınırları belirler. Yöntem sorununun bir diğer önemli noktası da, zaman ve mekân değişkenlerinin, gündelik hayatın hangi yerleşim biriminde toplumsal yapının prototipini kuşatabilecekleridir. Gündelik hayatı kent ölçeğinde gözlemlemek aşırı işlevselleşmenin ortaya çıkarttığı çok katlı kültürel tabakalaşmanın kimi özgül oluşumları perdelemesi karşısında, salt görünür olanı tasvir etmek sonucunu doğurur. Öte yandan daha dar bir ölçeğin seçimi ise, saf ve bozulmamış bir kültür romantizmine yol açabilir. Bu sakıncaları giderebilmek için, gündelik hayatın dar ve geniş ölçekleri arasındaki kültürel geçişi sağlayabilen ve toplumsal yapının prototipi olma özelliğini koruyan bir yerleşim biriminden hareket etmek yöntemsel açıdan daha tutarlı bir yoldur. Başta İstanbul olmak üzere Osmanlı kentlerindeki *mahalle* birimi, zaman ve mekân değişkenlerine bağımlı bir yerleşim prototipi özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır. Bu açıdan *mahalle,* gündelik hayatın hem dar ölçekli iktisadî, kültürel ve dinsel pratiklerini içermesi hem de geniş ölçekli kent yaşantısının kurucu ögesi olması bakımından elverişli bir gözlem alanıdır.

Osmanlı Geleneğinde Gündelik Hayat

Osmanlı toplumunda gündelik hayatın *mahalle* ölçeğinde biçimlenmesi Ortadoğu İslâm geleneğinin bir uzantısı-

GELENEĞİN SONUCU: Osmanlı kentlerinde mahalle birimi, geniş ölçekli kent yaşamının kurucu öğesi olmanın yanı sıra zamana ve mekâna bağımlı bir yerleşim biçimi olarak da bir hayli değişik özellikler taşır. Gerçekte Osmanlı toplumunda günlük yaşamın mahalle ölçeğinde biçimlenmesi Ortadoğu-İslâm geleneğinin bir uzantısıdır. Bununla birlikte bazı özellikleri Ortaçağ ve Bizans kent biçimleriyle benzerlikler gösterir. Choissoul Gouffrier'den Edirnekapı.



dır. Bu gelenek, toplumsal statünün dinsel ayrıcalıklara göre belirlendiği tarihsel dönemlerin izlerini taşır. Diğer yandan bu gelenek Ortaçağ Bizans kent yönetimi anlayışıyla da paralellikler göstermektedir. Farklı din, mezhep ve inanış biçimlerine bağlı aşiret, kabile ya da etnik insan gruplarının birbirlerinden ayrı mahallelerde iskân edilmeleri ilkesi bu geleneğin özünü oluşturur. Kentlerin mahallelere bölünmesi ilk aşamada idarî zorunluluğun bir sonucu olmaktan çok dinsel bütünlüğün korunmasına yönelik pratik bir önlem sayılabilir. Bağdat ve Şam gibi klasik İslâm kentlerinde bu önlem, mahalleleri birbirinden kalın duvarlarla ayırmak suretiyle titizlikle uygulanmıştır.

İstanbul'da ise bu geleneğe daha hoşgörülü bir anlayışla 18. yy sonlarına kadar uyulduğunu görüyoruz. Gündelik hayat, kendi iç bütünlüğünü mahalle ölçeğinde koruyabildiği sürece bu uygulamalar devam etmiştir. Ancak 19. yy'la beraber artan nüfus ve iktisadî etkenler *mahalle*'nin sosyo-kültürel çerçevesini parçalamış, gündelik hayatın geleneksel içeriği çokmerkezli bir kent yaşantısı içinde erimeye başlamıştır.

Mahalleler

16. ve 18. yy'lar arasında İstanbul mahalleleri, gündelik hayatın içe dönük dinsel kültür aracılığıyla yaşandığı kapalı mekânlar olma özelliğini korumuşlardır. Söz konusu ettiğimiz bu klasik dönemde üç büyük tektanrılı din, İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik, gündelik hayatın temelde farklı yaşantı mekânlarına bölünmesinde etken olurken, aynı dinin değişik mezheplerine girmiş insan toplulukları da gündelik hayat içinde *mahalle* ölçeğinden daha dar bir *ghetto* olgusunun ortaya çıkmasına yol açmışlardır. Bu son duruma örnek olarak İranlı ve Hintli Müslümanları gösterebiliriz.

Klasik dönemin mahallesi, homojen bir yapıya sahipti. Bu yapıyı bozabilecek herhangi bir dış etkenin varlığına izin verilmezdi. Örneğin İstanbul'da beş yıldan az oturmuş olan taşralılar memleketlerine geri gönderilir, bu süreyi doldurmuş olanların bir mahalleye yerleşebilmeleri içinse gene o mahalle halkından kefil istenirdi. Bu türden verile bilecek örnekler arasında Hıristiyan tebaanın Müslüman mahallelerindeki ticarî ve kültürel etkinliklerine karşı alınan önlemlerin sayısı bir hayli kabarıktır. 1575 tarihli bir fermanda, *"Galata ve Haslar kadısına hüküm ki, haric-i Galata'da ehl-i İslâm mahallâtı beyninde meyhâne ihdâs olunub feseka cem olub Müslümanlar rencide oldukları ilâm olunmağın buyurdum ki varduk-*

KORUNAN YAPI: *Klasik dönemin Osmanlı mahallesi oldukça homojen bir yapıya sahipti. Bu yapının korunmasına çok önem verilirdi. Sözgelimi İstanbul'da beş yıldan az oturmuş olanlar taşraya gönderilir, beş yılı dolduranlardan herhangi bir mahalleye yerleşenler için o mahalleden kefil istenirdi. Mahalleler arasında korunan kültürel yapı toplumsal dokunun kaynaşmasına fırsat tanımıyordu. Bunu 18. yy'da Osmanlı toplumu hakkında ilginç gözlemlerde bulunmuş birçok seyyahın anılarında görmek mümkündür. Edmondo de Amicis'in kitabındaki gravürleri çizen C.Biseo'nun fırçasından Üsküdar'da bir mahalle.*

da anun gibi ol meyhâne olan mahâl-i kadimden şimdiye değin kefere sakin olub ayin-i batılları üzre mabeynlerinde hamir satulagelmiş yir olmayub Müslümanların sakin oldukları mahalle içinde hâlen ihdâs olınmış meyhane ise ol makûle hâdis olub Müslümanlar mahallesi içinde olan meyhâneleri ref idüb şer-i şerife ve emr-i münife muhâlif iş itdirmeyesin amma bu bahâne ile ehl-i örf ruhsat bulub ahz u celb içün kefere mahallesinde kadimden olan meyhaneleri ve hâlen ihdâs olunmış meyhaneleri ref itdiresin'' sözleriyle devlet otoritesi, gündelik hayatın mahalle çerçevesindeki homojen yapısını güvence altına almaktadır.

*Mahalle*nin, klasik dönemde bir *unique* kültürü barındırmasını yabancı gezginlerin seyahatnamelerinden de izleyebiliriz. Hemen hepsinde rastlanabilecek ortak bir gözlem vardır: Bir mahalleden diğerine geçildiğinde, bir kültürden diğerine geçildiği kanısı bu somut gözlemlerin sonucuydu. Gündelik hayatın kent ölçeğindeki bu çokmerkezli kültürel bölünmüşlüğü bir yanyana-

UZUN BİR SÜREÇ: Osmanlı toplumunun durağan yapısı içinde klasik dönemin ağır basan özelliklerinden biri de, bu dönemde mahallenin kendine özgü bir kültürü barındırması ve korumasıdır. Günlük hayatın çokmerkezli kültürel bölünmüşlüğünün kendini göstermesi ve toplumsal yapı içinde daha dinamik bir kimliğe bürünmesi ise 19. yy'da olmuştur. Yüzyılın başlarında Beyazıd'dan Çemberlitaş'a giden yol.

lık durumundan bir içiçelik durumuna yaklaşık iki yy'lık bir süreç boyunca geçmiş ve 19. yy'da Osmanlı toplum yaşantısının tüm renkleri, gündelik hayatın bütüncül kompozisyonunu yaratmıştır. Bu tarihsel süreci, *parça*nın *bütün*e katılma süreci olarak da tanımlayabiliriz. Süreç boyunca *parça*nın kültürel dinamizmi azaldıkça, *bütün*ün gündelik hayatı temsil etme gücü giderek artmıştır. 19. yy gündelik hayatını incelerken, bu ters orantılı değişim sürecini *parça*dan *bütün*e uzanan çizgi boyunca irdelemek, hem yöntemsel açıdan hem de bir kültürel yapılanmanın hangi temel ögeler üzerine inşa edildiğini kavramak bakımından daha tutarlı bir yoldur.

Gündelik hayatın yaşantı alanı olarak geleneksel Osmanlı mahallesinin üç temel kurucu ögesi vardır: a) Cami ve diğer dinsel mekânlar; b) Çarşı; c) Sivil konut. Bu üç ögeyi, bir de *çıkmaz sokak* dokusu içine yerleştirirsek, gündelik hayatın fiziksel alanını elde ederiz.

KÜLTÜRÜN TEMEL ÖĞESİ: *Osmanlı toplumunda hayatın kültürel temelinin içeriği cami ve yaratmış olduğu mekân ile açıklanabilir. Bu, özellikle gündelik hayatın parçalanmadığı, unique karakter gösterdiği dönemlerde böyledir. İslâmiyet'in değerler sistemi ve bununla yaratılan insan ilişkileri bireyselliğin dışında manevî bir bütünselliğe sahip olduğu için cami yalnızca ibadet edilen bir yer olmamış, mahallenin fiziksel yapısının -sokağından, kahvesine dek- biçimlenmesinde etken bir unsur olmuştur. Bir gravürde Bayezid Camii ve avlusu.*

İstanbul'da Kimlik Değişimi

AHMET HAMDİ TANPINAR

Her büyük şehir nesilden nesile değişir. Fakat İstanbul başka türlü değişti. Her nesilden bir Parisli, bir Londralı, doğduğu yaşadığı şehrin otuz kırk yıl önceki halini, yadırgadığı bir yığın yeni âdet, eğlence tarzı, mimarî üslûbu yüzünden hüzün duyarak hatırlar.

Baudelaire en güzel şiirlerinden birinde "Eski Paris artık yok, ne yazık, bir şehrin şekli bir fâninin kalbinden daha çabuk değişiyor" diyerek, galiba bütün Fransız şiiri boyunca bir iki şairinden biri olduğu Paris'in değişmesine döğünür.

I. Dünya Harbinden sonraki Fransız nesrinde hemen on yıl önceki Paris'in hasreti belli başlı bir temadır.

İstanbul böyle değişmedi. 1908 ile 1923 arasındaki onbeş yılda o eski hüviyetinden tamamiyle çıktı. Meşrutiyet inkılâbı, üç büyük muharebe, bir biri üstüne bir yığın küçük, büyük yangın, mâlî buhranlar, imparatorluğun tasfiyesi, yüz yıldır eşiğinde başımızı kaşıyarak durduğumuz bir medeniyeti nihayet 1923'te olduğu gibi kabullenmemiz onun eski hüviyetini tamamiyle giderdi.

1908'den önce bütün cenub Akdeniz'in bir İslâm çevresinde zevk, sanat içinde yaşamak isteyen zenginleri İstanbul'a gelirlerdi. Rumeli ve Arabistan vilâyetlerinin zengin çiftlikleri, büyük, verimli toprakları, Çamlıca'nın, Boğaziçi'nin sonraları Kadıköy ve daha ileri taraflarının köşklerini, yalılarını beslerdi. Büyük bahçe ve korularını yeşertirdi. Yangınlar yüzünden otuz kırk senede bir şehrin yeni baştan yapılmasını temin eden şey bu servetti. Bilhassa Tanzimat'tan sonraki devirde bu akın daha artmıştı. Hele níspeten Avrupa usulleri ile istismar edilen Mısır'ın servetinin mühim bir kısmı Abdülmecit, Abdülaziz ve Abdülhamit devirlerinde İstanbul'a akıyordu ve bu yalılar, bu köşkler, şehir içindeki konaklarla beraber, henüz çok yerli bir zevk, hattâ müstebit denebilecek bir örfle çarşıya, asıl şehrin temelini kuran yerli esnafa bağlıydı.

Bugün Saraçhane, Okçular, Sedefçiler, Çadırcılar gibi sadece bir semti gösteren adlar bundan yetmiş seksen yıl önce bile arı kovanı gibi intizamla işleyen, şehrin hayatında, refahında mühim bir yer tutan, titiz el işleriyle gündelik eşyaya bir sanat çeşnisi veren bir yığın küçük sanatın hususî çarşı ve atelyeleriydi. Çoğu kendimize mahsus yaşama şekillerine bütün bir cevap veren bu çarşılar şehrin asıl belkemiği idi. İstanbul'u onlar besliyor ve yine onlar şehrin iç çehresini yapıyorlardı.

Kapitülasyonların ardına kadar açtığı gümrüklere rağmen İmparatorluk bu çarşıların sayesinde ayakta duruyordu. Büyük Çarşı ve Bedesten bu faaliyetin toplandığı hazne idi. Avrupa 17. asırda Galland'ın dilinden Binbirgece'yi tatmadan önce bu Çarşı ve Bedesten'de onun havasını, hayata sindirilmiş, gündeliğe indirilmiş rüyasını yaşıyordu.

Bu çarşılarda çok değişik kıyafetlerinin aralarındaki mezhep, dil, ırk, hattâ kıt'a ayrılıklarını ilk bakışta kavranacak hâle getirdiği rengârenk bir insan kalabalığı akardı. Bütün eski şark bu sokaklarda idi. Seyrek, çember sakallı, çıkık elmacık kemikli, yüzleri riyazet ve takvâ ile süzülmüş, elleri uzun kollu şal hırkalarında kilitli Türkistanlılar, kim bilir kaç senesinin Hac kervanından -tıpkı sürüsünden ayrılmış hasta bir leylek gibi- bu şehrin bir köşesinde kalıvermiş. Ayvansaray'da veya Hırkaişerif'te evlenmiş, çoluk çocuk sahibi olmuş, bizim kıyafetimizi uzviyetlerinin itiyadı hâlâ yadırgayan Çin Müslümanları, siyah kalpaklı, belleri gümüş tokalı kemerlerle sıkılı Kafkaslılar, beyaz harmanilerine bürünmüş endamlariyle eski hacılara Arafat'ı hatırlatan Yemenliler, nihayet biz yaştakilerin çoğunun hayatına bir ikisinin şefkati ve esirliğinin acıklı masalı behemahal girmiş bir yığın zenci... Çocukların "Gündüz feneri" diye uzaktan alay ettikleri, fakat garip bir tezatla evlerde en fazla bağlandıkları kalfalar, harem ağaları, lâlalar, hülâsa, kimi Türkçeyi bir hindi edasiyle gırtlaktan yumurtlayan, kimi yarım yamalak öğrendiği her kelimeyi genzinin mengenesinde ezip büzdükten sonra iplik iplik ortaya atan, kimisi memleketinin dilinden başka hiçbir dil bilmeden sadece büyük şehirlerin verdiği o acayip imkânla aramızda geçinip giden, çoğunun hakiki hemşerisine ancak pazarlarımızda yahut o zamanın zengin kuşçu dükkânlarında tesadüf edilen bir kalabalık.

Eskiden İstanbul'da orta sınıf evlere varıncaya kadar hemen her yerde tesadüf edilen zenciyi şimdi garp hayatının bir icabı gibi büyük otel kapılarında, cazlarda görüyoruz; hayatımıza yabancı modalarla beraber ve yeni baştan girdiği için üzerimizde çok lüks bir ithalât malı tesiri yapıyor.

Daha garibi her büyükçe evde hanımları ve çocukları eğlendirmek için sık sık oynanan ve oynayanların ırktan gelen o korkunç, insana hurafevî korkular veren, cezbesi tutmasın diye çok defa yarıda bırakılan oyunlarına benzeyen rakısları şimdi para ile dans hocalarından öğreniyoruz.

Hayır! Eski hayatımıza Afrika bugünden çok başka şekilde ekliydi.

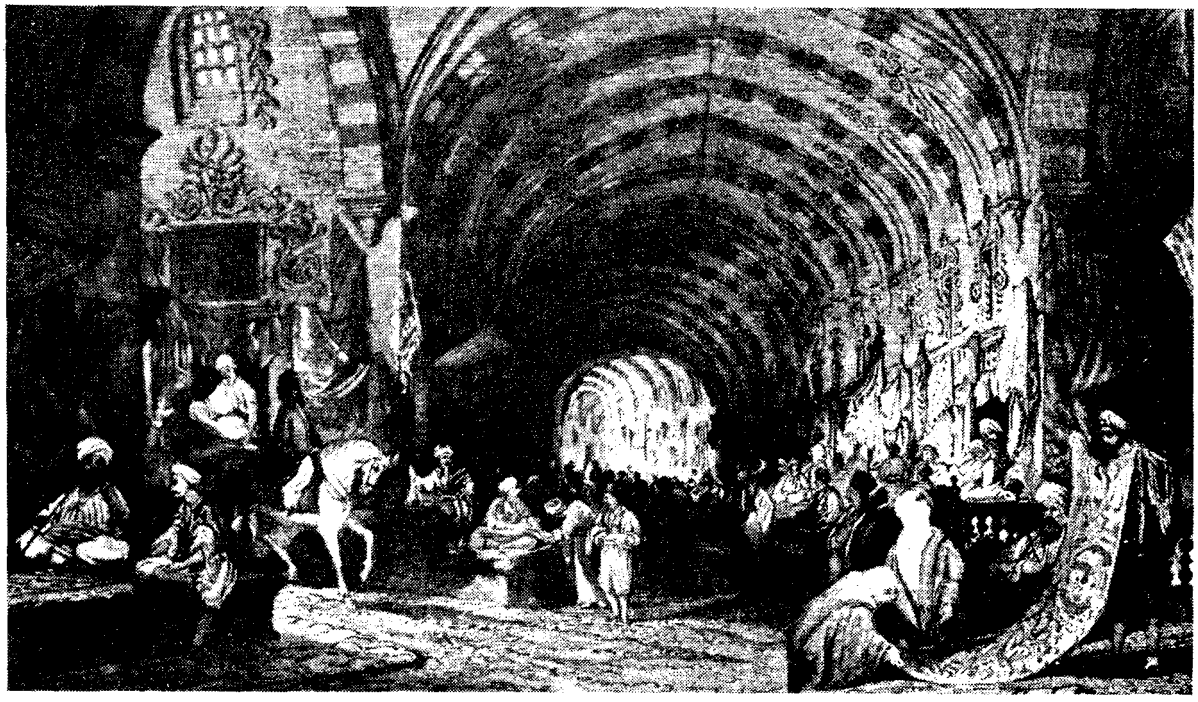
Beyazıt sergisi bu kalabalığın senede bir ay en feyizli şekilde birleştiği yerdi. Sarığın, kalpağın, fesin her çeşidi, en yenisi Sargon kabartmalarıyla yaşıt bir yığın kıyafet ve her dilde şakıyan bütün bir şark Babil'i burada, birbirine karışan bin türlü bahar kokusunun kurduğu âdeta metafizik bir Şark ve Asya havası içinde birbirine kenetlenmiş çalkalanırdı.

Bu alaca kalabalığı sadece "pittoresque" bir unsur diye kabul etmemelidir. O, şehrin iktisadî imkânlarına dayanıyordu. Arkasında dünya ticaretinin büyük bir parçası vardı. Bütün Akdeniz, Karadeniz kabara kabara İstanbul'a geliyordu. Hattâ 1900 yılına doğru bile İstanbul dünyanın birinci sınıf limanlarından biri olarak tanınırdı. Bütün Boğaz, Marmara açıklarına kadar her cinsten ve her bayraktan gemi ile dolu idi. Devrin bütün seyyahları İstanbul limanından bahsederken Londra'yı hatırlarlar, onunla ölçerlerdi. Lamartine 1833'te, İngiliz seyyahı Delahey 1850'de bu benzetişte ısrar ederler.

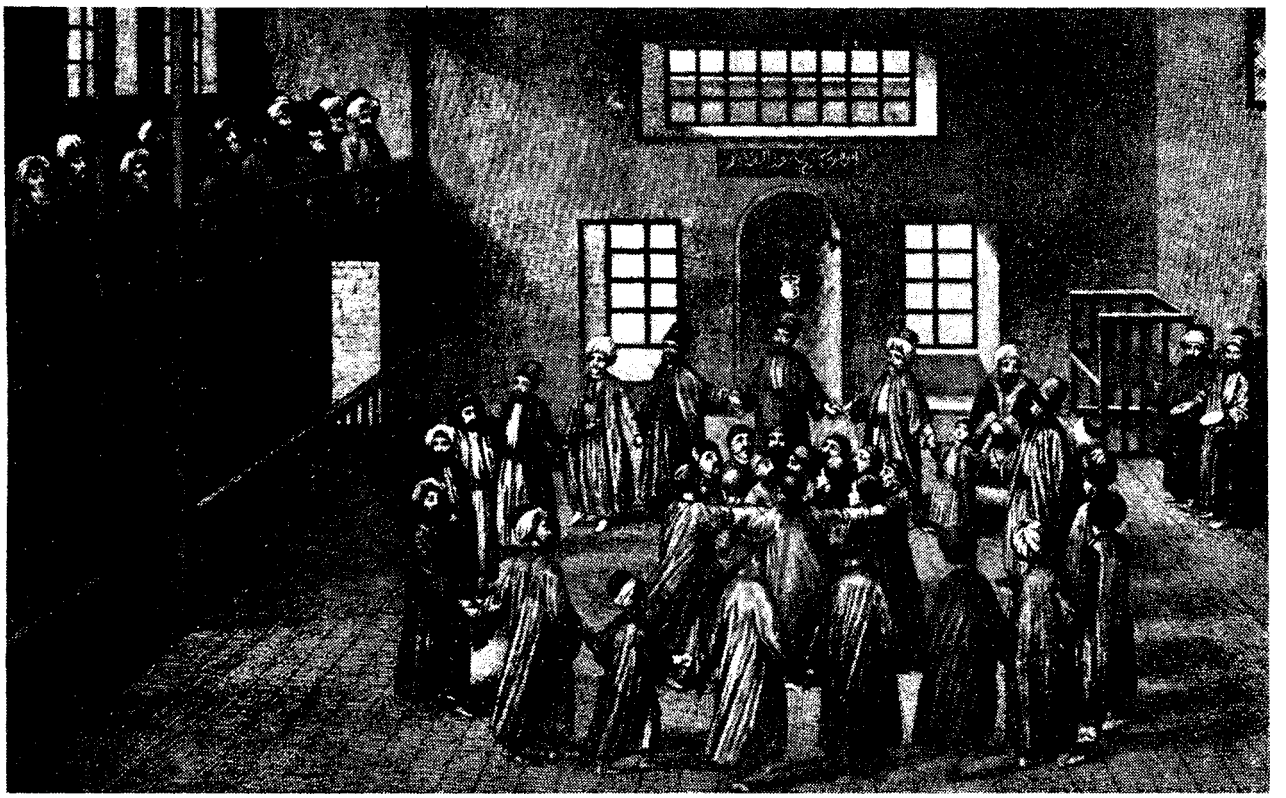
Bütün bunlar, arkalarındaki hususî medeniyetle birlikte çekilince, İstanbul gerektiği gibi düzenlenmesi zaman isteyen bir istihsal hayatiyle geçinmeye başladı. Kısacası, büyük müstehliklerin şehri, küçük müstahsilin şehri oldu. Yarınki İstanbul bu istihsalin şartlarına, şekillerine bağlıdır. Yurttaki gelişmelerin, kendi toprak ve imkân zenginliğinin, coğrafya vaziyetinin bu şehre yepyeni bir hayat, hür çalışma zevkini almış insanların hayatını vereceği muhakkaktır. Bugünün İstanbul'u oldukça uzun süren bir geçiş devresinden sonra bu hayata adımını atmış sayılabilir. Ama istediğimiz gibi geniş, verimli çağını idrâk ettiği zamanda da eskiyi tamamiyle unutmuş olmayacağız. Çünkü o bizim ruh maceralarımızdan biridir.□

(Beş Şehir, 1946)

Değişimin başladığı yüzyılın başında Azapkapı ve Unkapanı Köprüsü.



200 yıl önce yapılmış bir gravürde Kapalıçarşı.



DİNSEL TÖRENLERDE: *Günlük hayatın birçok özelliği gibi, dinsel etkinlik de belirlenmiş çerçevenin içinde gelişir. İnsanlara belirli bir davranışı sunan dinsel ritüel, kişinin buna uymasını da zorunlu kılar. Bu nedenle tarikat geleneği toplu katılmayı, birlikte olmayı gerektiren yapıyı sürekli korumuştur. Müslümanın âyine serbestçe katılımını sağlayan, Müslüman olmayanların da izlemesine izin veren bu etkinlik, bireyselliği devre dışı bırakarak, kolektif davranışı yaratır. Gravürde Kadiriye tarikatı mensuplarının âyini.*

Cami

Cami, cemaatın toplanıp ibadet ettiği bir mekân olarak gündelik hayatın dinsel yaşantısını sembolize eder. Bu sembol mahalle sınırları içindeki kültürün ana ekseni olduğu kadar mahallenin kurulmasında belirleyici bir öneme de sahiptir. Klasik dönemde mahallenin cami'nin dinsel çekirdeği etrafında biçimlenmesi, gündelik hayatın kültür temelinin de içeriğini açıklaması bakımından ilginçtir. Kültürün belirleyici sembolü dinsel karakterde olduğu için gündelik hayatın insan ilişkileri, iktisadî etkinlikleri ve değerler sistemi bu manevî atmosferin içinde *kolektif* bir nitelik kazanmıştır. Bu durumda, gündelik hayatın tüm pratiklerine egemen olan bütünsellik duygusu, ayrıcalığı kabul etmeyen ve cemaat üzerinde tam bir kontrol sistemi kuran dinsel mekanizmanın dayanak noktasını oluşturmuştur. İnsan öğesinde bireyselleşme sürecini ortadan kaldıran, yaratıcılıktaki kişisellik yönelmelerini en asgarî düzeyde tutan bu kontrol sistemi içindeki kültürel pratik, dinsel atmosferin dışında *hurafe* temeline dayalı yaygın bir inanış biçimini geliştirerek sistemin sınırlarını zorlamıştır. Mahalle çerçevesindeki gündelik hayatın, cami imamı ile tekke şeyhi arasında bölünen dinsel yaşantı biçimi, görünürde bir semboller karşıtlığı gibi algılanabilirse de, aslında kültürün kolektif bir yapıda paylaşılmasına yaptıkları katkı aynı yoğunluktadır.

Klasik dönemde gündelik hayatın insan öğesi, temelde bir *mümin* olma özelliğini korur. Bu özellik, insanın temel etkinliklerine de yön vermiştir. Örneğin insanın eğlenme biçimi gibi az çok kişisellik barındırması gereken etkinliklerde bile, sistemin dinsel çerçevesi kendine özgü *ritüel*'lerini devreye sokar. Doğum, ölüm ya da düğün gibi gündelik hayatın önemli olaylarında dinsel *ritüel,* insanlara belirli bir davranış kalıbı sunar ve buna uymayı ilke olarak ortaya koyar. Burada söz konusu ettiğimiz dinsel davranış kalıbı, bir kutlama ya da anma töreninin manevî içeriğini *hurafe* ile paylaşırken kuşkusuz homojen yapısından kopmuştur; ama gene de kişisellik gibi karışık konumlara yer vermez. Bu konuya verilebilecek tipik örneklerin başında esnaf teferrüçleri gelir. Belli bir esnaf örgütünün hem eğlence hem de meslek iç hiyerarşi düzenini yeniden düzenlemek amacıyla yapılan bu törenlerde dinsel ritüel, tarikat geleneği içinde yoğurulmuş biçimiyle kişiselliğini devre dışı bırakır. Diğer bir örnek de halk mesireleridir. Özellikle gündelik hayatın eğlence kültürünü ilgilendiren bu alan, toplu katılmayla gerçekleştirilen kolektif bir etkinliktir. Topluluğun eğlenme biçimi kişisellikten uzak olup, amaç, zamanı aynı türden bir müminler grubu içinde yaşamaktır. Bayramlar da toplu katılmayla gerçekleştirilen etkinliklerdir. Şehzadelerin sünnet düğünlerinde bile gene aynı kolektif eğlence düzenini görüyoruz. Gündelik hayatın bu tür törenlerinde halk, kendisini bir idealin etrafında toplanmış olarak bulurdu.

DEĞİŞİMİN BAŞLANGICI: Osmanlı toplumunda özellikle İstanbul'da mahallenin kendi iç bütünlüğünü koruması 18. yy sonlarına kadar sürer. Bu tarihten itibaren artan nüfus, ekonomik etkenler, farklılaşmaya başlayan toplumsal doku o güne kadar varolan sosyo-kültürel çerçeveyi parçalayarak, mahalleyi çokmerkezli, yaşam ölçekleri değişik bir kentsel düzen içinde eritmeye başlamıştır. Yüzyılın başında Ayasofya ve çevresi.

Söz konusu ettiğimiz 19. yy öncesi gündelik hayatın eğlence kültürü içinde, kolektif özellikle bazı noktalarda karşıtlık oluşturan alanların varlığını da gözlemleyebiliyoruz. Örneğin gölge oyunları, kısmen dinsel çerçevenin dışına taşan bir kültürel etkinliktir. Başta cinsel konular olmak üzere, etnik azınlıkların kültürleriyle beslenmiş geniş bir değerler haritasına yayılan bu oyunların tematik özellikleri, varolan manevî sistemle çatışır; ama uygulanış biçimleri kolektif çabayı öngörürdü.

Osmanlı mahallesinin cami sembolü, gündelik hayatın kültürel yapılanmasında nasıl belirleyici bir rol oynamışsa, yaşantının siyasî yönü üzerinde de etkili olmuştur. Mahallenin fiziksel yapısını göz önüne alarak bu olguyu şöyle açıklayabiliriz:

Temel yerleşim birimi olan Osmanlı mahallesinin Batı örneğindeki gibi bir meydanı yoktur. Sokak dokusunun oluşturduğu kimi açık alanlar, insanların toplanıp belli konularda karar aldıkları mekânlar sayılamazlar. Bu işlevi, klasik dönemde cami avluları üstlenmekteydi. Dinsel bir sembolün bünyesindeki bu tür toplantıların amacı, gündelik hayata ilişkin belli bir karar almak değil, daha önceden alınmış bir kararı onaylamaktı. Siyasî otorite ile şeyhülislâmlık makamının oluşturdukları karar mekanizması, cami avlusundaki mahalle halkına imam tarafından onaylatılan hak ve özgürlüklerin temel yönlendiricisiydi. Bu durumda gündelik hayatın yöneten ile yönetilen arasındaki iletişim kanalında dinsel yaşantının sembolü durumundaki cami'nin bir toplumsal denetim aracı olarak da işlevselleştiğini görmekteyiz. Bugünkü kitle iletişim araçlarının hemen hiçbirinin varolmadığı bir dönemde gündelik hayatın dinsel içerikli bir sembol aracılığıyla siyasî yönden de biçimlendirilmesi, en dar ölçekli yerleşim birimi olan *mahalle*nin de içe dönük bir yaşantıyı benimsemesini zorunlu kılmıştır.

Çarşı

Klasik dönem Osmanlı mahallesinin ikinci kurucu ögesi, ticarî yaşantının sembolü olan, *çarşı*dır Gündelik hayatın iktisadî yönü bu sembol tarafından yönlendirilir ve maddî refahın oluşturucu ögesi kabul edilirdi. Gündelik hayatın iktisadî dengesini düzenleyen bu önemli öge, kökeni Bizans Ortaçağına uzanan bir etkinlik alanına sahipti. Başta İstanbul olmak üzere büyük kent çarşıları, imparatorluk sınırları dışına

uzanan ticaret şebekesinin merkezleri olup, bu şebeke içindeki üretim ve tüketim etkinliklerini dönemin koşullarına göre ayarlayan esnaf zümrelerinin de yönetim ofislerini barındırmaktaydı. Geleneksel kültürün tüketim mallarına olan talep ile esnaf zümresinin bu talebi ticarî şebeke içinde organize eden kültür tabanı arasında tam bir paralellik söz konusuydu. Örneğin tüketim mallarının niteliği, dinsel yaşantının maddî ve manevî gereklerine uygun olup, gündelik hayatın refah düzeyini bu yaşantıyla eşitleyebilecek özellikler arasından seçilirdi. Tüketimin geleneksel normlara uygunluğu, 19. yy'a kadar kesintisiz sürmüştür. Bu dönem içinde dinsel yaşantıyı temsil eden cami sembolü ile iktisadî yaşantıyı temsil eden çarşı sembolü aynı paralelde çalışmışlar ve sonuçta gündelik hayatın bütünlüğünü koruyabilmişlerdir. Bu bütünlük 19. yy'da bozulmaya başlamış ve söz konusu her iki sembol arasındaki uyum, tam bir çatışmaya dönüşmüştür. Bu çatışma, gündelik hayatın gereksinimlerindeki farklılaşmayı kanıtlaması bakımından önem taşır. Çatışmanın önemi, yalnızca üst tabakaya ait bir tüketim alışkanlığından doğan kültürel süreci yansıtması olarak değil, aynı zamanda mahalle ölçeğine kadar giren çarşı iktisadının alt tabakaların tüketim normlarındaki değişiklikleri de sonutlaştırması bakımından dikkatle üzerinde durulması gereken bir konudur.

Geleneksel Osmanlı kültüründe iki tür çarşı tipi görüyoruz:

Bunlardan ilki, çokmerkezli ticarî yapıyı bünyesinde barındıran çarşı tipi olup, Kapalı Çarşı'yı buna örnek verebiliriz. Bu tür çarşılar gündelik hayatın iktisadî yönünü kent ölçeğinde belirleyen geniş açılı bir öneme sahiptirler. Temsil ettikleri kültür, gerek kentin yerli halkı, gerek azınlıkların gündelik hayatına cevap verebilecek karmaşık bir yapıyı barındırıyordu. Bu temel özellikleri sayesinde 19. yy'ın değişen koşullarına ayak uydurabilmişlerdir.

Modernleşmenin gündelik hayata soktuğu farklı tüketim kalıpları, bu geniş ölçekli çarşı iktisadının arz-talep dengesini bozamamış, tam tersine bu tür örgütlenmeleri zamanın gereklerine uygun yönde olumlu açıdan etkilemiştir.

Geleneksel kültürümüzdeki ikinci çarşı tipi, daha çok belirli bir meslek kolunun etkinlik gösterdiği dar ölçekli iktisadî mekândı. Buna örnek olarak da ünlü Mısır Çarşısı'nı ve Vezneciler'deki Kâğıtçılar Çarşısı'nı gösterebiliriz. Mısır Çarşısı, baharatçıların merkeziy-

di. Özellikle Uzakdoğu'dan getirtilen çeşitli baharat, esans vb. tüketim maddelerinin açık pazarı olma durumunu 19. yy'a kadar koruyabilmiştir. Bu yy'dan itibaren ise, Batı ithalatı, pazarın mal dengesini Avrupa ürünleri yönünde bozmuştur. Böylece gündelik hayatın gereksinimlerini belli bir kültürün bütünselliği içinde karşılayan çarşı, temel işlevinin dışına itilmiştir. Kâğıtçılar Çarşısı ise meslek çarşılarının en tipik olanlarındandı. Birbirini izleyen dükkân zincirinin bir yol boyunca uzamasıyla fiziksel çerçevesi geleneksel *arasta* tipi mekânı andıran bu çarşı, özellikle kâğıtçı esnafının üretim etkinliğini somutlaştırması bakımından dikkate değer. Gündelik hayatın önemli iletişim maddelerinden kâğıt bu dükkânlarda geleneksel yöntemlere göre üretilir ve gene aynı yerde pazarlanırdı. "Çifte aharlı" denilen yerli kâğıt, özellikle yazma eserlerin temel maddesi olduğundan, geleneksel standartlara uygun biçimde üretilirdi. Bu üretim tekniği ise gelenek içinde belirlenen bir zanaatkârlık kurumunun tekelindeydi. Gündelik hayatın özellikle 19. yy'ın ikinci yarısından sonra geçirdiği değişiklikler, bu tür geleneksel teknikleri uygulayan kurumların da sonu oldu. Yazma eserin yerini matbaada basılan kitabın alması, kâğıt hammaddesinin gelenek içindeki üretimini, ithal ürün yönünde baltalamıştır. Bunun doğal sonucu olarak da geleneksel mal üretim teknikleri terkedilmiş, zanaatkârlığın manevî değerleri giderek yabancı ögelerin de katılmasıyla gevşemiş ve sonuçta meslek çarşıları bütünüyle ortadan kalkmıştır. Çarşı sembolünün toplumsal örgütlenmedeki dinamik rolünün etkisizleşmesi, gündelik hayatın 19. yy'da üretime dayalı kültür yerine, ithalata dayalı bir kültürle beslendiğinin açık kanıtı sayılabilir.

Sivil Konut: Ev

Geleneksel Osmanlı mahallesinin üçüncü kurucu ögesi, aile yaşantısını sembolize eden sivil konut, yani evdir. Bu sembol, mahallenin en yaygın ve sürekli yaşantı biçimini hem fiziksel bir dış kabuk gibi sarar hem de içe dönük manevî atmosferin somut bir uzantısı olarak gündelik hayatın estetik yönünü temsil eder.

Sivil konut, gündelik hayatın aile yaşantısı için düşünülmüş, yalnızca bu yaşantı biçiminin gereklerine uygun olarak inşa edilmiş bir yapı tipidir. Aile yaşantısının bir çekirdek olarak içine yerleştiği bu dış kabuk, kendi benzerleriyle, sokak şebekesinin gündelik hayatı bir kan damarı gibi kuşatan maddî dokusundan, insan hayatının içe dönük

EĞLENCEDE DE TOPLU KATILMA: Eğlence kültürü de toplu katılmayı sağlayan bir etkinliktir. Bunda da cemaat olgusunun değişik tezahürlerini bulmak mümkündür. Mesireler, gezi yerleri, bayramlar, düğünler halkın kendisini bir idealin etrafında toplanmış olarak bulduğu etkinlikler biçiminde süregelmiştir. İstanbul'un Kâğıthane, Göksu, Çamlıca, Bentler, Yuşa Tepesi vb. yerleri böylesi bir eğlence kültürünün yaşandığı yerler olmuştur. Allom'dan eski Kâğıthane (karşı sayfada); yüzyılın başlarında Kâğıthane'de sandalcılar (üstte).

dünyasına açılan tek mekân sayılabilir. Bu mekânın başlıca özelliği, aile yaşantısını dış dünyadan soyutlayan, ona dinsel anlamda bir "mahremiyet" kazandıran koruyucu karakteridir. Evin sokağa açılan kapısı dış dünya ile iç dünya arasındaki sınırı sembolize eder. Dışarının tehlikelerinden, kısacası mahremiyeti bozabilecek etkilerinden korunabilmek için ya bahçe duvarı ya da pencere kafesleri ile kapalı bir mekân oluşturur. Bu içe dönüklük olgusu, özellikle kadının gündelik hayatı düşünülerek organize edilmiştir. Kadının zorunlu durumlar dışında sokak ile ilgisi komşu ziyaretlerinden öteye geçemez. Bu kısıtlılık durumu, konutun bahçe olarak düzenlenen alanında giderilmeye çalışılmış, hiç değilse kapalı manevî dünyaya bir ölçüde dışa dönüklük kazandırılabilmiştir. Kadın, gündelik hayatın aile yaşantısını bu sınırlı alanda sürdürür ve dar çevresini kendi güvenlik dünyası olarak kabul ederdi.

Aile sembolü, geleneksel Osmanlı mahallesinin kurucusu olduğu kadar yaşatıcı bir sembolü de sayılabilir. Böyle bir durumda bu sembol, sürekliliğin de açık ifadesidir. Gündelik hayatın aile bireylerine bölünen her kültür kodu, bu sürekliliğin devamı için kendi iç tutarlılığını dinsel ilkeler doğrultusunda dengelemek zorundaydı. Örneğin çocuk, oyun kültürü içinde; kadın, yakın aile bireylerine olan sorumluluk bilinci doğrultusunda; erkek, dış ve iç dünya arasındaki ilişkiyi kurabilme becerisinde; yaşlılar ise, aileyi geleneksel normlar doğrultusunda denetleme işlevinde bu kültürel bölünmeden paylarına düşeni üstlenirlerdi. Ailenin, mahalle ölçeğinde gündelik hayata katılması, söz konusu ettiğimiz bu kültür bölünmesinin her parçasını yeterince temsil edebilme gücüne bağlıydı. Eğer bu güç belli bir noktadan sonra zayıflamaya başlarsa, aile önce bütünlüğünü, ardından da gündelik hayat içindeki yerini kaybederdi. 19. yy'da aileden kopan bireyler, bütünden ayrılan parçalara birer örnek olup, aile yaşantısı gibi kolektif bir örgütlenme içinde kişisellik özelliği ağır basan yönelimlerdir.

Geleneksel Osmanlı mahallesinde aile yaşantısı üzerindeki dinsel etki, daha çok biçim değiştirmiş ve manevî içeriği bazı durumlarda dindışı ögelerle de beslenmiş bir yaptırımdır. Bu bütüncül menevî baskı, hurafe içerikliydi. Batıl itikatların her zaman canlı kaldığı ortam, mahallenin içe dönük dünyasıydı. Hurafeler, davranış normlarından dış dünyanın algılanmasına kadar uzanan geniş bir yaşantı alanında aileyi kıskacına almıştı. Dolayısıyla gündelik hayatın aile yaşantısında hurafenin rolü, canlı bir organizmayı kuşatan çevre koşulları kadar büyük bir öneme sahipti. Üfürükçülük, muskacılık vb. hurafe kültürüne dayalı meslekler, aile yaşantısının manevî gereksinimlerine cevap verebildikleri sürece gelişip yaygınlaşabilmişlerdir.

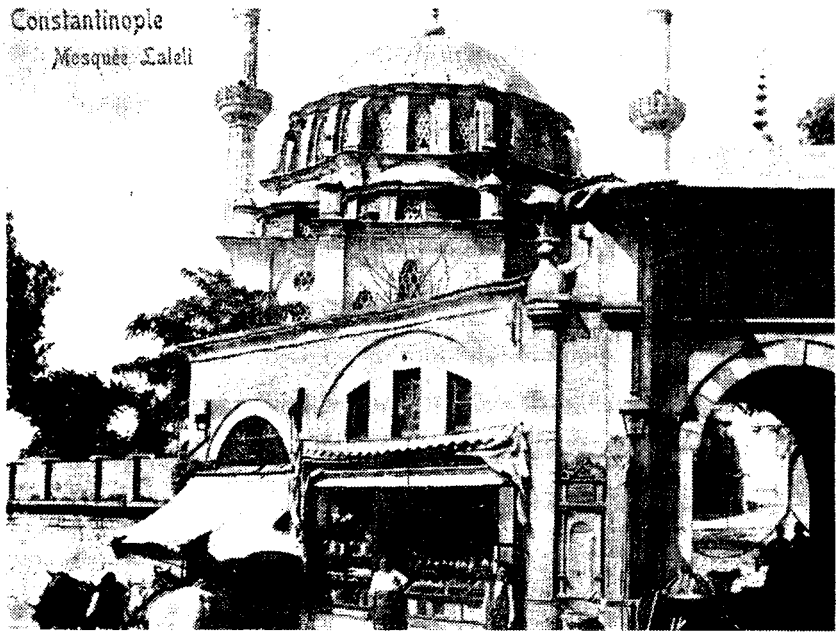
Hurafe, gerçeği değişik kalıplar içinde sunar. Gerçeğin bilgisini edinmek isteyen kişi, bu kalıpların manevî içeriklerine inanmak ve geleneksel yaptırımı kendi hayatına uygulamak zorundadır. İşte pratik açıdan bu uygulanabilirlik olgusu, aile yaşantısı içinde hurafenin gücünü pekiştirmiştir. Keramet sahibi kişilere tapma, İslâmiyet öncesi ritüellere uygun adak adama gibi pratik açıdan aile yaşantısını kuşatan etkinlikler, gündelik hayatı da gene aile ölçeğinde ayakta tutan temeller olarak dikkati çekerler.

19. yy'da gündelik hayatın değişim boyutlarını yeterince kavrayabilmek için klasik dönem Osmanlı mahallesini örnek alarak bu yapısal bütünlüğün kurucu ögelerini belirtmeye çalıştık. Bu ögelerin bütünden ayrılarak kimi zaman tamamen yok olmaları kimi zaman da değişik bir içerik kazanarak varlıklarını sürdürmeleri, 19. yy modernleşmesinin gündelik hayata getirdiği yeni boyutların ifadesi sayılabilir.

19. yy'da Gündelik Hayatın Modernleşmesi

19. yy'da gündelik hayat, mahalle ölçeğinin dışına taşar. Bu dar ölçeğin iktisadî ve kültürel kaynakları artık kendi kendini besleyebilecek dinamizmden uzaktırlar. Önce mahallenin dış kabuğu çatlar ve ardından pek çok dar ölçekli yerleşim birimi içiçe geçerek kentin bütününde karmaşık bir kültür yapılanmasının yolunu açarlar. Gündelik hayat, bu karmaşık kültür yapısının insan yaşantısı ve kurumsal organizasyonlara yansıma biçiminden başka bir şey değildir.

Mahalle ölçeğinin parçalanma nedenlerinin başında, 19. yy'daki nüfus artışı ve küçük yerleşim birimlerinin iktisadî yetersizlikleri sayılabilir. İstanbul örneğinde, Marmara ile Haliç arasındaki sur içi bölgesi, 19. yy'da nüfus yoğunluğu bakımından patlama noktasına gelmiştir. İstanbul'un Müslüman halkı, gayrımüslimlerin yerleştiği Galata-Pera bölgesine doğru yaşantı sınırlarını genişletmeye başlamış ve bunun doğal sonucu olarak da gündelik hayatın kültürel içeriği çok merkezli bir görüntü kazanmıştır. Gündelik hayatı kültürel etkinlik açısından renklendiren bir diğer nokta da Tanzimat'ın ilanıyla birlikte iskân kısıtlamalarının büyük ölçüde ortadan kaldırılmasıydı. Yasaların tanıdığı serbestlik çerçevesinde çeşitli etnik grupların yaşantı üslupları birbirine karışarak gündelik hayatın dokusunu oluşturdular. Yaşantı üslup-



BATI'DAN FARKLI: *Osmanlı mahallesinde Batı'da olduğu gibi sokakların açıldığı alanlara rastlanmaz. Batı toplumlarında meydanların işlevi, insanların toplanıp günlük hayat üzerine kararlar alabileceği mekânlar biçiminde belirmiştir. Oysa dinsel ritüelin birçok şeyi belirlediği Doğu toplumunda kararın alınması değil, varolan bir şeyin onaylanması önemlidir. Bu açıdan cami avlusu, dinsel otorite ile siyasal otoritenin oluşturduğu karar mekanizmalarının topluma yön verdiği yerler olmuştur. Karşı sayfada: C. Biseo'dan bir sokak, üstte Laleli Camii.*

larının birbiri içinde erimesi sürecini hızlandıran bir diğer etken de iktisadî yetersizliğin, Müslüman halkı yeni alanlara doğru yönlendirmiş olmasıdır. İstanbul'un önemli ticaret merkezlerinin başında Bizans'tan bu yana önemini koruyan Galata-Pera bölgesi gelmekteydi. Bu bölge gene Bizans'tan beri değişmeyen gayrımüslim tebaanın yerleştiği ve ticarî etkinlikte bulunduğu başlıca mekândı. İktisadî açıdan güçlü yerleşim birimleri, çevrelerinde halka halka genişleyen etnik grupları toparlamayı 19. yy'da son sınırına vardırmışlardır. Galata-Pera bölgesi gibi, sur içi İstanbul'unun Sirkeci-Unkapanı ekseni üzerinde yer alan diğer bir ticaret merkezi de aynı yönde bir nüfus çeşitliliğini barındırmaktaydı. Zamanla bu bölgedeki gayrımüslim tüccarlar işyerlerini Galata-Pera bölgesine taşıdılar, ancak bu kentsel planda gündelik hayatın parçalara ayrılmasını değil, tersine bütünleşmesini doğurdu.

19. yy gündelik hayatının en önemli olgusu, bütünleşmedir. İstanbul, Galata ve Üsküdar bölgeleri bu dönemde kültürel açıdan birbirlerine yakınlaşırlar. Kent içi ulaşımın bu yakınlaşmadaki artan önemi kuşkusuz yadsınamaz. 1838'de Azapkapı-Unkapanı arasında inşa edilen Eski Köprü ile artan ihtiyacı karşılamak amacıyla 1846'da açılan Karaköy Köprüsü, İstanbul ve Galata arasındaki insan akışını hızlandırır. Fuad ve Cevdet Paşaların temellerini attığı Şirket-i Hayriye idaresi, Kabataş-Üsküdar ve Köprü-Boğaziçi hatlarında sefere koyduğu vapurlarla, bölgesel bütünleşmeyi tamamlar. Bu kuruluşu, Eyüb-Hasköy hattında çalışan Haliç Dersaadet Vapur Şirketi ve Marmara-Adalar hattında çalışan Şirket-i Mahsusa izler. Bütün bu girişimlerin sonucunda doğa, İstanbul, Galata ve Üsküdar arasındaki kültürel bütünleşmenin engeli olmak durumundan çıkar. Klasik dönemin gündelik hayatı üzerindeki en belirgin etkiyi yaratan bu üç geniş ölçekli yerleşim alanının fiziksel sınırları dışına taşmaları, 19. yy İstanbul'unda gündelik hayatı bütünsel bir çerçeveye sokar.

Mahalle dokusunun 19. yy'da karakteristik özelliklerini kaybetmeye başlaması, bu dokunun kurucu ögelerinin zaman içinde değişime uğramaları sonucudur. Bu değişim sürecindeki kurucu ögelerin gündelik hayatın yeni gereksinmeleri doğrultusundaki işlevlerini sırasıyla ele alarak İstanbul'un 19. yy'daki portresini çizmeye çalışalım.

"Dünyevî" Mekânlar

Klasik dönemin dinsel yaşantısını sembolize eden cami mimarisi, anıtsal özelliğinden 19. yy'da uzaklaşmaya başlar. Anıtsal mimarinin dinsel içeriği bu dönemde etkisini sürdürmektedir ama, gündelik hayatın yeni gereksinimlerine cevap veren *dünyevî* mekânların fiziksel hacimleri yanında daha dar bir ölçeğe yerleşmiştir. Bu ölçek değişimine verilebilecek en güzel örnek III. Selim'in yaptırdığı dev boyutlu Selimiye Kışlası'nın, dinsel mimarinin geleneksel hacmini aşan bir mekân tasarımını gündeme getirmesidir. Manevî yaşantı, dar ölçekler içinde işlevini sürdürürken gündelik hayatın *dünyevî* gereksinimlerini karşılayan mekân tasarımları böylece daha geniş bir ölçek içine yerleşirler. Bunun doğal sonucu olarak da İstanbul'un tarihsel silueti yer yer zedelenir. Kışla mimarisinin ulaştığı geniş ölçek, bir bakıma gündelik hayatın dışa karşı korunması yolunda alınmış pratik bir önlemin sonucu gibi düşünülebilir.

Sivil yaşantıyı organize eden bürokratik kurumların da aynı ölçek içinde genişlemeleri, bundan böyle gündelik hayat üzerindeki yönlendirici etkinin hangi kaynağa uzandığını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Adliye binası ile Haydarpaşa tren garı, sivil-askerî bürokrasinin 19. yy'da gündelik hayat üzerindeki belirleyici etkilerinin önemiyle orantılı geniş ölçekte inşa edilmiş yapılardır. Bürokratik elit'in Tanzimat'la ülke yönetiminde başlayan önemi, *ulema* sınıfının kısmen gerilemesine neden olmuştur. Gerileyen sınıfın sembolü olan cami de, geçmişteki çokyönlü işlevselliğini kaybeder. Bu tür bir işlev kaybına verilebilecek en somut örnek 19. yy'da yer yer parçalanmaya başlayan *imaret* sistemidir. Bu sistem klasik Osmanlı düzeninde cami sembolü etrafında kümelenen medrese, hastane, aşhane, misafirhane, hankâh gibi kurumlardan oluşurdu. Bütün bu saydığımız kurumlar gündelik hayata dinsel yaşantının normları doğrultusunda etki yaparlardı. Ancak 19. yy'da bu kurumsal bütünleşmenin parçalandığını görüyoruz. Örneğin bir eğitim kurumu olarak medrese, modern okulların açılmasıyla önemini kaybeder. Geçmişte imaret sistemi içinde işlevselleşen sağ-

lık kurumları da 19. yy'da asker-sivil bürokrasinin hizmet mekanizması içine alınır.

Caminin gündelik hayat üzerinde egemen sembol olmaktan yavaş yavaş uzaklaşması, dinsel yaşantının özüne maddi yaşantının gereksinimleri doğrultusunda bir kültürel sızmayı da ortaya çıkarmıştır. Klasik dönemde cami yanında açılan kahvehaneler, dinsel yaşantının bir uzantısı olarak düşünülmüştü. Namaz vaktini bekleyen mahalle halkı zamanını kahvehanelerde oturarak geçirirdi. Bu geleneksel mekânlarda din duygusunu güçlendiren menkıbeler ya da *Danişmendnâme, Battalnâme* türünden kahramanlık destanları okunur, halk şairleri dinlenirdi. Kahvehane kültürünün dinsel yaşantı içinde biçimlenmesi, buradaki mekân anlayışını da etkilemişti. Kahvehanenin dış kapısı ortada fıskiyeli bir havuzun yer aldığı üç tarafı kerevetlerle çevrili bir avluya açılırdı. Böyle bir mekân tasarımının prototipi kuşkusuz cami avlusudur. 19. yy'da ise bu geleneksel tasarım terkedilir. Artık kerevetlerin yerini iskemleler almış, ortadaki havuz kaldırılarak yerine çeşitli tiyatro gruplarının temsil verdikleri küçük bir sahne yerleştirilmiştir. Bu somut değişim gündelik hayatın eğlence kültüründeki farklılaşmayı açıkça kanıtlamaktadır. Diğer yandan kahvehane duvarlarındaki Hz. Ali'nin devesini ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin mucizelerini gösteren geleneksel halk resimleri zamanla yerlerini hürriyet kahramanlarının ya da müttefik devletlerin imparator portrelerine bırakır.

ÇARŞI: Çarşı klasik dönem Osmanlı mahallesinin kurucu ögelerinden birini oluşturur. Günlük hayatın iktisadî yönünü düzenleyen çarşılar, İstanbul ve diğer kentlerdeki ticaret şebekelerinin merkezleri olarak değişik esnaf zümrelerini barındırmaktaydı. 19. yy'a kadar tüketimin geleneksel normlara uygunluğu ile birlikte süregelen durağan yapı, dinsel yaşantının sembolü cami ile iktisadî hayatı temsil eden çarşı arasındaki uyumu bütünsellik içinde götürmüştür. Daha sonra günlük hayatın çeşitlenmesi, çarşının genişleyerek tüketim kalıplarını zorlaması bu iki sembol arasındaki çatışmayı artırmıştır. Üstte: Yüzyılın başında Üsküdar Çarşısı, altta ise çarşıda bir dükkân.

Bu dönemde Galata-Pera'daki levanten kahvehaneleri pastaneye dönüşürken, sur içi İstanbul'unda ve Üsküdar yakasındaki geleneksel Türk kahvehaneleri de birer eğlence merkezine dönüşmüştür. İstanbul'un başlıca eğlence merkezi sayılan Şehzadebaşı'nda artık cami ile tiyatro yan yana aynı mekânı paylaşmaktadır. İstanbul halkı akşam namazını kıldıktan sonra tiyatroya taşınmakta, dindışı eğlence kültürü giderek gündelik hayatın tüm dokusuna yayılmaktadır. Malik Aksel'in konuya açıklık getirebilecek bir gözlemini burada zikretmek yerinde olur: *"Arada bir gazetelerde* 'Berat Gecesi Kandil-i Şerifi veya Kadir Gecesi münasebetiyle tiyatromuz kapalıdır' *gibi ilanlar görünse de ertesi gün udî ve bestekâr Şekerci Cemil'in kardeşi Şehzâde Camii imamı hafız Tevfik Efendi, cemaatı tiyatroya yetiştirmek için teravihte daha rükû'a varmadan secdeye varır, yirmi dakikada namazı kıldırırdı."* Bu örnek kuşkusuz değişik açılardan yorumlanabilir, ama eğlence kültürüne gündelik hayat içinde verilen önemi yadsıyamaz.

19. yy'da İstanbul'da gelişen eğlence kültürü, geçmişin kolektif etkinliklerine karşı, kişisel yönü ağır basan bir gündelik zaman geçirme anlayışını doğurmuştur. Bayramların törensel yapısı içinde kişisel eğlenceye açılan bu yeni kapı, yavaş yavaş Osmanlı insanını sokağa çekmiş ve içe dönük yaşantıyı çevrenin somut gerçekliğine açmıştır. Dinsel yaşantının çemberinden taşan bu

dindışı kültürün toplumsal tabakalara farklı biçimde yansıdığını da görüyoruz. Örneğin İstanbul hayatına 19. yy'la birlikte katılan Boğaziçi'nin gündelik hayatı, üst tabaka değerleriyle biçimlenen bir eğlence kültürünü yaratmıştır. Osmanlı üst tabakası 19. yy öncesinde olduğu gibi sonrasında da kendi içine kapalı bir kültürü barındırmıştır. Bu kültürel içe dönüklükte *avam/havas* karşıtlığına son derece dikkat edilir, *havas*'ın değerleri elit kültürün biçimlendiricisi sayılırdı. Bugün "mehtab âlemleri" diye bilinen ve Boğaziçi aristokrasisinin 19. yy'da yarattığı içe dönük eğlence kültürü, *havas*'ın 19. yy öncesi kolektif katılımla gerçekleştirdiği etkinliklerin geleneksel tabanına sahiptir. Eski mesire geleneği, sanki kılık değiştirip yeniden canlanmış gibidir. Lâle Devri olarak bilinen ve 18. yy saray hayatının bir kültürel estetizme dönüştüğü bu tarih kesiti 19. yy Boğaziçi'sinin arketipi sayılabilir.

Boğaziçi'nde yerleşen ve yalı hayatının maddî desteğiyle düzenlenen bu yeni eğlence biçimi, biraz önce belirttiğimiz geleneksel tabanın üzerinde modernleşme sürecinin gündelik hayata getirdiği yenilikleri de barındırıyordu. Kadın-erkek bir arada eğlenme gibi henüz sur içi İstanbul'unda yaygınlaşmamış bir olgu, Boğaziçi'nde yabancı sefarethanelerin düzenledikleri *garden party* ve baloların etkisiyle, geleneksel kültürün çerçevesi içinde yeniden düzenlenerek uygulanmıştır. Ahmed Cevdet Paşa gibi ulema sınıfından gelen sivil bir bürokratın bu çifte standarda dayalı eklektik kültürü yozlaşma olarak değerlendirmesi, hattâ Mısırlı zenginlerin Osmanlı kültürünü içinden çökertmeye çalıştıkları vehmine kapılması dinsel yaşantının gündelik hayatın sınırları içinde azalan etki gücüne bağlanabilir. Aslında Osmanlı üst tabakası evrensel bir gerçeğe uymakta ve kendi geleneksel içe dönük kültürünü dışa dönük bir yapıda yeniden kurmaktadır.

Cami sembolünün gündelik hayatın kültürel yapısındaki egemen rolü gerilerken sembolün maddî çehresi de değişime uğrar. Klasik dönem camilerinin dış cephe süsleme elemanları, 19. yy'da terkedilir. Kaligrafik tezyinatın yerini gotik ve barok üsluplardan aktarılma küçük ölçekli natüralist doğa tasvirleri alır. Özellikle Boğaziçi ve Dolmabahçe ekseni üzerinde Osmanlı üst tabakasının zevkine göre tezyin edilen cami mimarisi dinsel yaşantının estetizm içinde erimeye başladığını kanıtlamaktadır. Mimariyi anıtsal ölçekte yüceltmek yerine daha küçük ama daha çok işlenmiş bir madde olarak tasarlayıp hayranlık uyandırma eğilimi, gündelik hayatın üst tabaka değerlerindeki değişimi açıkça gözler önüne sermektedir.

İktisadî Yaşantı

19. yy gündelik hayatı içinde değişime uğrayan ikinci temel, çarşı sembolüyle temsil edilen iktisadî yaşantıdır. Daha önce bu sembolün geleneksel sistem içindeki parçalanma sürecine kısmen değinmiştik. İktisadî yaşantının en trajik boyutu geleneksel mesleklerin ortadan kalkmaya başlamasıyla 19. yy'da ortaya çıkmıştır. Her mesleğin ölümü, onu destekleyen değerlerin, bilgi ve becerinin yok olmasına yol açar. Bu tür bir altüst oluş ise, gündelik hayatın değerler sisteminde boşluklar doğurur. 19. yy'da meslek çarşılarının iktisadî yaşantı üzerinde egemen sembol olmaktan çıkması, üretime dayalı geleneksel norm düzeninden ithalata dayalı norm

KAPALI ÇARŞI: *Çokmerkezli bir ticarî yapıyı içinde barındıran Kapalıçarşı tipi çarşılar Osmanlı günlük hayatında her türlü ihtiyaca cevap verebilecek bir yapıyı barındırıyordu. Birçok Osmanlı kentinde varolan bu çarşılar daha sonra modernleşmenin getirdiği değişik tüketim kalıplarına ayak uydurmuş ve günümüze kadar yapılarını korumuşlardır.*

düzenine geçişin kesin ifadesidir. Bir malın üretim süreci salt teknik beceriyi kapsamaz; bu sürecin bir de kültürel içeriği vardır, üretilen malın hangi toplumsal tüketim tabakasında maddî değerini bulabileceği sorunu, üretimin kültürel içeriğidir. Geleneksel Osmanlı sisteminde bu içerik, oldukça basit bir düzeyde tutulmuştur; çünkü toplumsal tabakalaşmada çokmerkezli bir beğeni olgusu yerleşmemişti. Oysa 19. yy'la birlikte toplumsal tabakalaşma giderek ayrımlaştı ve beğeni odakları statü gruplarının gündelik hayatı yaşama biçimleri doğrultusunda çeşitlendi. El sanatlarına dayalı üretimin bu çeşitlenmeyi her yönüyle tatmin edebilecek estetik standartları yoktu.

Çarşı sembolünün kendi bünyesindeki bu zayıflık, 19. yy'da ithalata dayalı estetik objelerin İstanbul piyasasına girmesine yol açmıştır. Osmanlı üst tabakası bu tür objelere sahip olmayı, modernleşme sürecinde statülerini yükseltmek isteyen diğer toplum tabakalarıyla arasındaki farkı belirlemesi açısından değerlendiriyordu. Örneğin bir piyanoya sahip olmak, Chopin'in prelüdlerini çalabilmek gibi bir ülküyü barındırmaktan çok, bu objeye sahip olamayan daha alt tabakadaki bürokratik elit karşısındaki üstünlüğün ve farklılığın ölçütü sayılıyordu. Bu yüzden İstanbul'daki pek çok paşa konağının gerekli gereksiz bu türden yabancı objelerle doldurulup bir garabetler müzesine dönüşmesi, salt zevksizlikle açıklanamaz. Gündelik hayatın moda kalıpları, hem bu zevksizliği körüklemiş hem de iktisadî yaşantının yeni normları doğrultusunda bir statü belirleyici olarak işlev üstlenmişlerdir.

Çarşı sembolü, 19. yy'da iktisadî yaşantıyı ancak Kapalı Çarşı örneğinde gördüğümüz kozmopolit bir doku içinde sürdürürken, ticarî pazarlarını ithal ürünleri üzerine kuran bonmarşeler de Galata-Pera bölgesinde gündelik hayata girmişlerdir. Bonmarşelerde satılan yabancı etiketli tüketim mallarının yalnızca Osmanlı üst tabakasının ilgisini çektiğini sanmak yanıltıcı olur. Toplumun daha alt tabakaları da bu malların estetik çekimine kapılmıştı. Kuşkusuz bu çekim gücünü körükleyen önemli bir olgu da malın pazarlama yöntemine getirilen yenilikti. Bu yeniliğin en önemli yönü bonmarşelerin başlattığı vitrin düzenlemeleriydi; bunu basın organlarındaki çarpıcı reklamlar izledi. Özellikle Beyoğlu bonmarşeleri vitrinlerinde sergiledikleri ithal mallarla, caddelerin kalabalıklaşmasına yol açtılar. Böylece ilk defa, bir şey satın almasa da vitrinler önünde piyasa yapan insan tipi ortaya çıktı. 19. yy gündelik hayatının bu yeni tipi, en azından zamanını geleneksel mekânların dışında geçirebilecek bir gerekçeye sahipti artık. Bu nokta son derece önemlidir; çünkü Osmanlı insanı nesnelerin çekimine kapılarak kendi bireysel tarihinde ilk defa oldukça farklı bir gerekçeyle sokağa adımını atmıştı. Dolaştığı yer artık geleneksel mekânlar arasındaki sınırlı bölge değil, gündelik hayatın kendisiydi. Böylece Osmanlı insanı kazandığı bireysel dinamizm sayesinde yüzyıllardır yaşadığı İstanbul'u yeni bir gözle keşfetmeye başladı. Bu keşfin en olumlu sonucu, modern Osmanlı düşüncesinin eleştirel bir etkinlik olarak filizlenmesidir.

Gündelik hayatın iktisadî yönü 19. yy'da toplumsal dayanışma biçimlerini de yakından etkilemiştir. Klasik Osmanlı mahallesi, *avarız sandıkları* yo-

luyla geleneksel dayanışmayı sağlıyordu. Mahalle halkının iktisadî açıdan güvenlik dünyasını kuşatan bu sistem, artan nüfus oranı karşısında işlevini kaybetti. Bunun yanı sıra toplumsal darboğazların yol açtığı genel fakirleşme karşısında zenginliğin miras yoluyla bölüne bölüne bir güç olmaktan çıkması bu sistemi işlemez duruma soktu. Gün geçmiyordu ki zengin bir mirasyedi, hayatını sefalet içinde noktalamasın. Bu türden trajik olaylar gündelik hayatın kulaktan kulağa aktarılan başlıca konularıydı. 19. yy İstanbul'u her tabakadan insanın iktisadî güvencesizliği yakından tanıdığı bir kentti. Ancak Galata-Pera bölgesindeki bazı azınlıklar bu güvensizlik çemberinin dışında kalabilmişlerdi. Galata bankerleri, gündelik hayatın iktisadî yönünü denetleyebiliyorlardı. Azınlıkların iktisadî açıdan toplumun diğer kesimlerine oranla daha iyi durumda bulunmaları, özellikle Beyoğlu çevresinde hayat standardı yüksek bir yaşantı üslubunun doğmasına yol açmıştır. Yabancı elçiliklerin bulunduğu Beyoğlu, iktisadî gücün sembolü olarak 19. yy boyunca gelişir. Osmanlı modernleşmesinin pek çok ku-

DEĞİŞEN ESNAF GÖRÜNTÜLERİ: *19. yy'ın ikinci yarısından sonra günlük hayatta görülen hızlı değişimler, toplumun durağan yapısını etkiledi. Tüketim alışkanlıklarının artması, Batı'dan ithal edilen çeşitli eşyalar vb. etkenler çarşılarda esnafın farklılaşmasına, dükkânların da değişmesine yol açtı. Yüzyılın başında zahireden, kumaşa kadar her şeyin satıldığı bir dükkân (karşı sayfada) ve çeşitli mesleklere mensup kişiler: Ciğerci, börekçi, boyacı.*

rumsal yeniliği bu bölgede başlatılmıştır. Altıncı Belediye Dairesi adıyla Paris Belediyesi örnek alınarak kurulan hizmet örgütü, önce bu bölgede faaliyete geçmiştir. İktisadî gücün beslediği hizmet sektörü, gündelik hayatın hemen her alanında örgütlenmeye başlamış ve Beyoğlu 19. yy sonlarına doğru Avrupa kentlerinin görüntüsüne bürünmüştür.

Geleneksel çarşı sembolünün 19. yy'da yıkılmasıyla iktisadî yaşantı bir toplumsal statü ölçütü olmaya başlar. Klasik dönem Osmanlı mahallesinde zengin ile fakir aynı ölçeği paylaşırken, 19. yy'da bu durum tersine dönmüş ve zenginlik kendisine yeni mekânlar aramıştır. Boğaziçi'nin geniş ölçüde yerleşime açılması, bu türden bir iktisadî yaşantı farklılaşmasının doğal sonucudur.

Aile Yaşantısı

19. yy'la birlikte gündelik hayatın değişime uğrayan bir diğer boyutu da sivil konut sembolüyle somutlaştırdığımız aile yaşantısıdır. Osmanlı ailesinin geleneksel çekirdeği bu dönemde pek değişikliğe uğramaz; ancak asıl değişiklik çekirdeğin etrafını saran ve zamanın koşullarıyla orantılı olarak daralıp genişleyen değerler halkasında gözlemlenebilir. Alt tabaka aile yaşantısı, bu dönemde geleneğin izinde yürümektedir. Üst tabaka yaşantısında ise modernleşme doğrultusundaki yenilikler birbirine zincirlenerek ailenin geleneksel özünü kuşatırlar. Üst tabaka ailesinin yaşantısı bu dönemde yeni bireylerin katılmasıyla genişlemiştir. Zenci dadı, Çerkes hizmetçi gibi işlevleri belli bir toplumsal kökene sahip yardımcı elemanların yanına Fransız mürebbiyenin de alınmasıyla aile yaşantısının modern çerçevesi tamamlanır.

Köşk-konak hayatı 19. yy'da ağırlığını daha çok duyurmaya başlamıştır. Zengin aileler geleneksel yaşantının tekdüzeliğinden sıyrılarak zamanı farklı ölçekler içinde tüketmeye yönelirler. Bunun doğal sonucu olarak da adına *gece hayatı* diyebileceğimiz bir zaman birimi içinde modern eğlence kültürünü geliştirirler. Bu kültürün Boğaziçi'nde aldığı farklı biçime daha önce değinmiştik. Bunun dışında diğer örnekler, elçilik kokteyllerine katılmak ya da birkaç ailenin bir araya gelerek dönemin ünlü sanatçılarını davet edip aile içi toplantılar düzenlemek gibi olgular arasından seçilebilir. Üst tabaka aile yaşantısı, 19. yy'da sivil konut sembolüne bağımlı olmaktan çıkarak yeni mekânlara uzanmaya başlar. Ailenin yaşadığı ana konutun dışında bir *yazlık* sahibi olmak düşüncesi bu dönemde ortaya çıkar. Yabancı elçiliklerin Tarabya'daki yazlık konutları bu yeni düşüncenin arketipi olmuşlardır. Özellikle Boğaziçi sahilleri, Adalar ve sur dışında gelişmeye başlayan Yeşilköy, bu yeni düşüncenin uygulandığı mekânlar arasındadırlar. Konut tiplerinin bu türden ge-

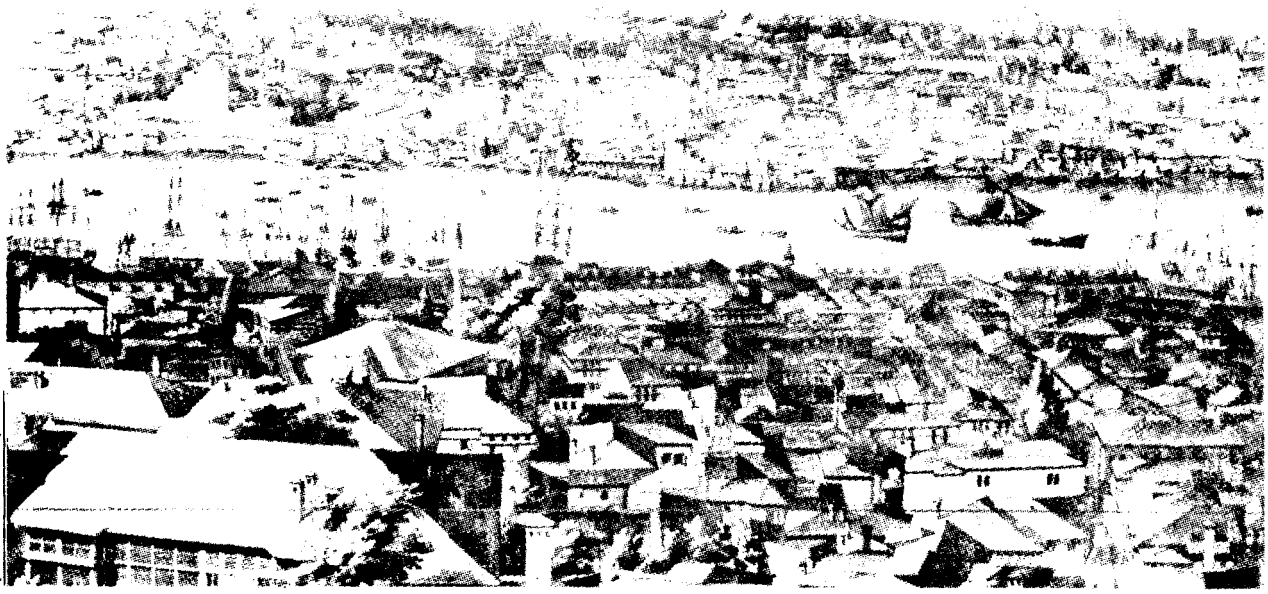
ÇELİK GÜLERSOY ARŞİVİ

EV: Mahalle yaşantısı içinde ev içe dönük manevî atmosferin bir uzantısı olarak kendini karakterize eder. Aileyi maddi dünyadan ayıran, ona dinsel anlamda "uzlet" veren ve aynı zamanda koruyucu özelliklere de sahip ev, duvarı, pencere kafesleri ile kapalı bir mekân oluşturur. Bu durum özellikle kadının gündelik hayatını sınırlandırma gibi bir zorunlulukla birlikte, genel olarak ailenin de bu sınırlandırmaya tâbi tutulması gereğinden doğmuştur.

reksinimleri karşılayacak biçimde farklılaşmaları toplumsal hareketliliğin de birer göstergesidir. Ailelerin bir yerden bir yere taşınmaları, bu hareketliliğin, farklı mekânlarda değişik yaşantı üslupları doğurmasına da yol açmıştır. Konak-köşk hayatının sayfiyeye kaymasıyla bu üslup çeşitlenmesi giderek zenginleşir.

Alt tabaka yaşantısı ise, bu dönemde konut sembolünün farklılaşmaktan çok kendi içinde geçirdiği dönüşüm sonucu kısmî değişime uğrar. Sur içi İstanbul'unda dar ölçekli mahallelerin yoğun nüfusun gereksinimlerini karşılayabilecek güçten yoksun oluşları, aile yaşantısını da olumsuz yönden etkilemiştir. Ardışık düzende sınırlanan konutların, canlı bir organizmayı oluşturan hücreler gibi mahalle ölçeğinde yerlerini almaları, başta yangın ve salgın hastalıkların çok çabuk yayılmasına neden olmuştur. Osmanlı insanı bu dar ölçek içinde kendi güvenlik dünyasından kopmuş ve aileler başka bölgelere doğru göçe zorlanmışlardır. İstanbul'un Müslüman kesiminde olduğu kadar azınlıklar arasındaki Yahudi kesiminde de bu türden zorunlu yer değiştirme olaylarına rastlıyoruz. Fener-Balat bölgesine yerleştirilen Yahudiler, nüfus yoğunluğuyla ters orantılı dar mekânlar içinde adına "Yahudihâne" denilen apartman mimarisinin ilkel bir biçimi olan konut tipini yaratmışlardır. Bu konut tipi oda oda kiraya verilmek suretiyle azınlık insanı için bir gelir kaynağı oluşturmuştur. Ancak asıl apartmanlaşma aileye belli bir gelir kazandırmak amacıyla değil, ailenin toplumsal statüsünü modern bir sembolle geliştirmek için özellikle nüfus yoğunluğunun fazla olduğu Beyoğlu çevresinde başlamıştır. 19. yy'ın sonlarına doğru birkaç

HURAFELERİN ÖNEMİ: *Osmanlı aile yaşantısı içinde dinsel etki birçok alanda kendini din-dışı ögelerle birlikte de gösterebilmiştir. Batıl itikatlar, hurafeler aileyi dışardan kuşatan manevî ihtiyaçların bir parçası olarak önemli işlevlere sahipti. Üfürükçülük, falcılık vb. aile içindeki bireylerin sığındıkları günlük sıkıntılarına çözümler aradıkları yollar olmuştur. Fal bakan kadınlar.*



ÇELİK GÜLERSOY ARŞİVİ

PARÇALANAN KLASİK MAHALLE: *Klasik Osmanlı mahallesi 19. yy'daki gelişmelerle birlikte dar ölçekli yaşam alanının dışına taşmaya başlar. Özellikle İstanbul'da gayrimüslimlerin yerleşmiş oldukları Galata-Pera bölgesine doğru yayılma, değişik kültürlerin de karşı karşıya gelmesini sağlamıştır. Yeni yerleşmeler, iskân alanlarının genişletilmesi de klasik mahallenin parçalanma sürecini hızlandırmış, sonuçta birbirini etkileyen farklı kültürlerin yanyana olduğu yeni yaşama biçimleri doğmuştur. 1830'larda Galata'dan karşıya bakış.*

katlı apartmanlar Beyoğlu'nun siluetine katılırlar. Aile yaşantısının apartman ölçeğinde aldığı yeni biçim de, modernleşmenin desteklediği bir gündelik hayat ögesi olarak gelişir.

Modernleşme süreci, aile yaşantısı üzerindeki otoriter gelenekleri de zayıflatmıştır. Aile büyüğünün sembolize ettiği otorite, kısmen ailenin diğer bireyleri arasında bu dönemde bölüşülür. Aile içinde bireyin kişiselleşmesi ve kendine özgü kültür dünyasını kurması bu otorite gücünün paylaşılmasıyla gerçekleşmiştir. Böylece bireyin gündelik hayata karşı olan sorumluluğu aile büyüğünün tekelinden çıkmış ve birey aile yaşantısını daha serbest bir alanda sürdürmeye başlamıştır. Bu süreç daha çok üst tabaka kadınının yaşantısında belirgindir. Henüz kadın için "tesettür" geleneği sürmekle birlikte, gündelik hayatın moda olgusu, giyim kuşamdaki örtünme zorunluluğunu bir dinsel buyruk olmaktan çıkartıp bir çeşit süslenme biçimine dönüştürmüştür. Ferace ve yaşmak gibi "tesettür" ögeleri giderek süslenme olgusunun moda malzemesine dönüşmüşler, kadın yüzü dinsel mahremiyetin perdesi ardından yavaş yavaş gün ışığına çıkmıştır. Moda olgusunun aile yaşantısına girmesiyle geleneksel otoritenin dizginleri bu yeni kültürel oluşumun eline geçmiş, gündelik hayat bu sayede bireyin özgürleşme sürecine tanık olmuştur.

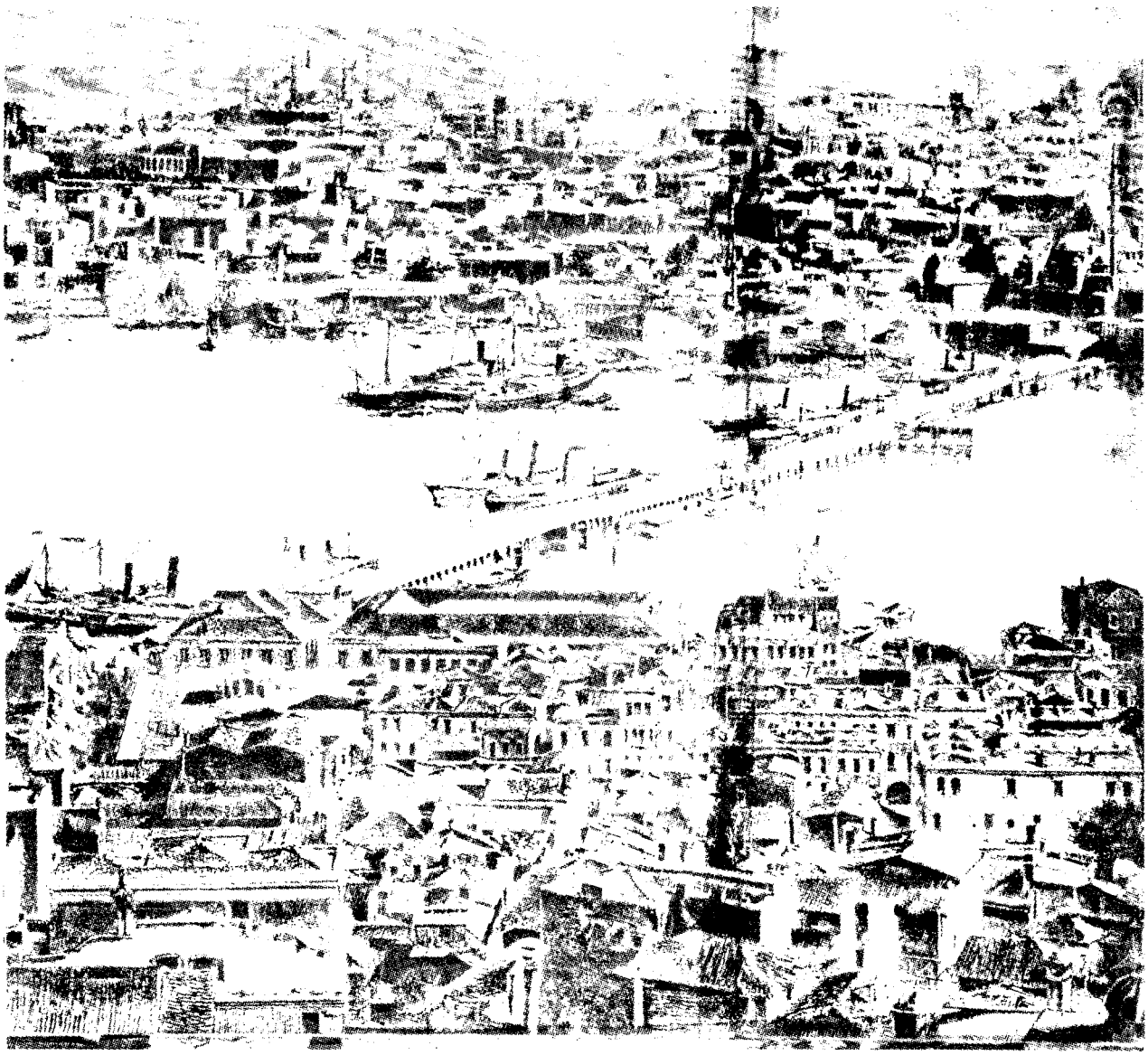
Modernleşmenin Öteki Sembolleri

19. yy'da gündelik hayatın yeni mekânları arasında oteller, özellikle dikkati çekerler. Geleneksel toplumun kervansaraylarına karşılık oteller, modern dünyanın yaşantı biçimine cevap verebilecek biçimde düzenlenmişlerdir. İstanbul otellerinin prototipi yabancı elçilik misafirhaneleridir. Diplomatik görev nedeniyle İstanbul'a gelen yabancılar bu misafirhanelerde konaklarlardı. Ancak İstanbul 19. yy'ın ikinci yarısından sonra salt yabancı görevlilerin geldiği bir kent olmaktan çıkmış, çeşitli amaçlarla yolculuk eden pek çok insanı kendine çeken bir merkez durumuna dönüşmüştü. İstanbul'a ilk yabancı turist grubu 1863'te gelmiştir. İstanbul-Paris demiryolu 1870'te etkinlik kazanmaya başlamış ve Orient Express seferleri 1883'de düzenlenmiştir. Yabancı turist akınını karşılamak amacıyla 1884'te Pera Palas, İstanbul'un turizm merkezi olarak hizmete girmiştir. Pera Palas'ın Tarabya'daki yazlık kısmı olan Summer Palace, yabancı elçiliklerin yazlıklarıyla birlikte aynı amaca hizmet etmiş ve geleneksel konaklama mekânlarının karşısında modernleşmenin somut bir sembolü olmuştur. 19. yy'da Beyoğlu'nun bir otel merkezi olarak geliştiğini görmekteyiz. Başta Londra Oteli, Bristol Oteli, Büyük Fransız Oteli, Tokatlıyan Oteli ve Büyük Kroecker Oteli olmak üzere pek çok otel, levan-

KÖPRÜ: *Pera ile Galata'nın yakınlaşması, kent içi ulaşımda görülen hareketlenmeyle birlikte nüfus akışını da yarattı. 1838'de II. Mahmud tarafından ahşap olarak kurulan ilk köprüden sonra, 1845'te I. Abdülmecid'in yaptırdığı Karaköy Köprüsü ise bu akışı daha da hızlandırdı. Bu bir bakıma eski unique yapının parçalanmasıydı. Ünlü İtalyan gezgini Edmondo de Amicis köprünün yaratmış olduğu bu durumu şöyle anlatıyordu: "Köprüde durunca bir saat içinde bütün İstanbul'un geçit yaptığı görülür. Bu, güneşin doğuşundan batışına kadar durmadan dinlenmeden karşılaşıp karışan, bitmez tükenmez bir insan akıntısıdır. Hindistan çarşıları, Nijni-Novgorod panayırları, Pekin bayramları bunun yanında hiç kalır." Üstte C. Biseo'nun çizgileriyle Galata Köprüsü, karşı sayfada: 1863'te kurulan ikinci köprü.*

ten kültürün Beyoğlu ölçeğinde gündelik hayatı biçimlendirmesine aracılık yapmıştır.

Gündelik hayata 19. yy'la birlikte giren teknolojik araçların başında otomobil gelir. Daha önce Avrupa'dan ithal edilen ve sonra yerli teknolojiyle de üretilen faytonlar, 19. yy sonuna kadar İstanbul trafiğinin atlı tramvaylarla birlikte yegâne ulaşım araçlarıydı. Faytona binmek önce padişaha ait bir hak iken zamanla bu hakkı protokol ilkeleri doğrultusunda devlet ricalinden bürokratlar ve en sonra da zengin kimseler kullanmaya başlamıştı. Fayton, 19. yy İstanbul'unda önemli bir statü sembolü sayılıyordu. Zenginler ve devletin üst kademesindeki nüfuzlu kişiler halk tarafından sahip oldukları faytonlar aracılığıyla tanınırdı. İstanbul sokaklarında ve mesire yerlerinde dolaşan bu zenginlik sembolleri, içindeki insanın kişiliğine göre halkın sevgisine ya da öfkesine muhatap oluyorlardı. Ama asıl önemli nokta bu sembollerin, alt tabaka insanının kullanımına kapalı kalışlarıydı. Atlı tramvaylar bu kapalılığı kısmen kaldırmışlardır. Belli hatlar üzerinde çalışmalarına rağmen gene de orta ve alt tabaka İstanbul halkına hizmet veren popüler semboller olmuşlardır. 1895'te İstanbul gümrüğüne getirtilen ilk otomobil ise, büyük şaşkınlık yaratmıştır. Gümrük tarifelerinde henüz adı geçmeyen bu garip araca "kendiliğinden hareket eden" anlamında *zatü'l-hareke* denilmiştir. İlk otomobil sahipleri de ilk fayton sahipleri gibi nüfuzlu kişilerdi. II. Meşrutiyet'ten sonra Osmanlı basınında görülen otomobil reklâmları, bu sembolün üst tabaka arasında oldukça yaygınlaştığını kanıtlar. Gene aynı yıllarda işletmeye açılan elektrikli tramvaylar da halkın ulaşım gereksinimini karşılamaktaydılar. Motorlu taşıtların İstanbul trafiğine girmeleriyle birlikte gündelik hayatın zaman temposu da hızlanmıştır. Telgraf ve telefonun II. Meşrutiyet sonrasında yaygın kullanıma açılmasıyla da gündelik hayat giderek pratikleşmiş ve Osmanlı



ELİK GÜLERSOY ARŞİVİ

insanı için gerçek ile fantazya arasında salınan sosyo-kültürel bir sarkaç işlevini üstlenmiştir.

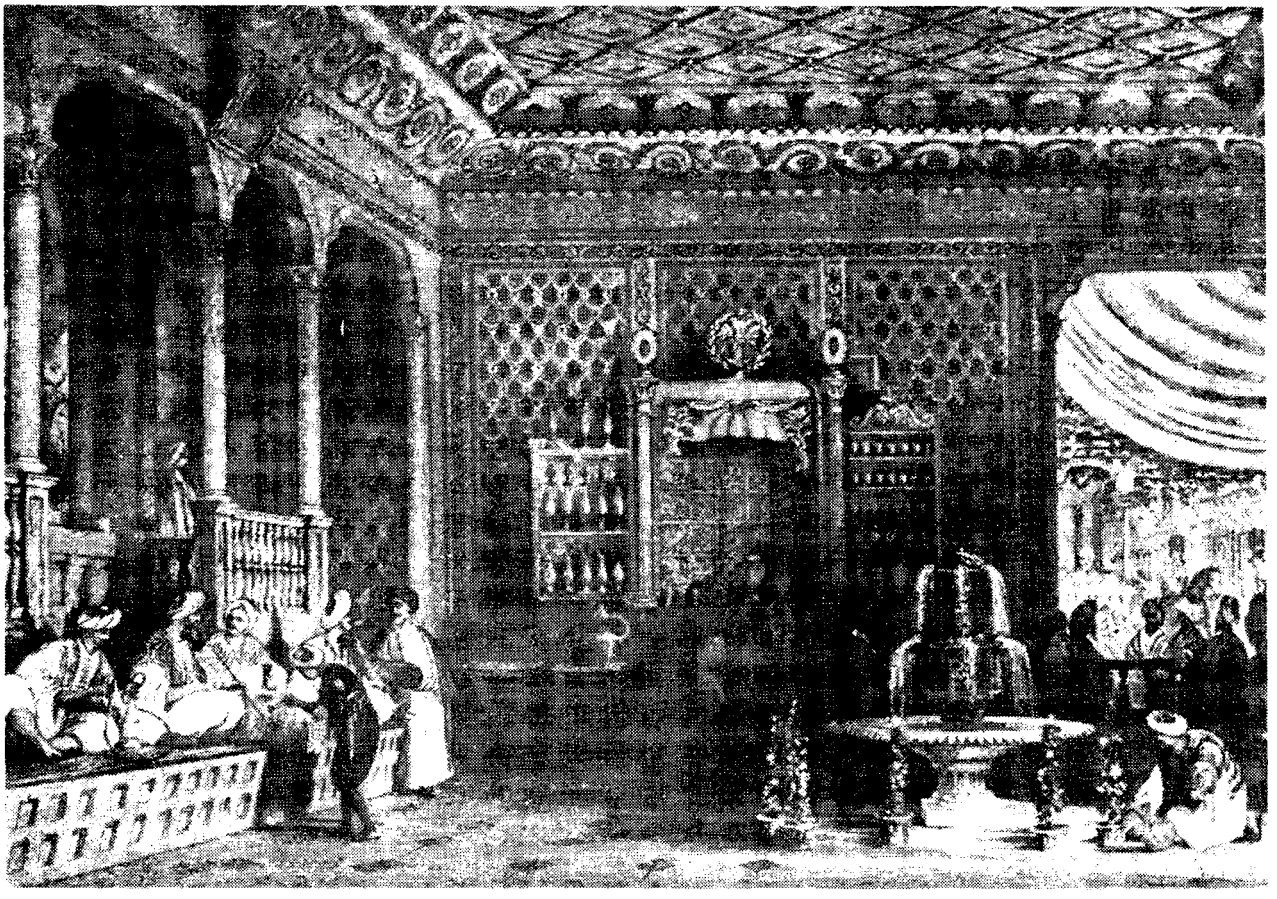
Osmanlı Taşrası

Son büyük taşralı Ali Emirî Efendi'nin 19. yy sonuna doğru geldiği İstanbul'daki ilk işi, padişaha ve sadrazama birer kaside sunmak olmuştur. İstanbul'un aydın çevrelerinin modern edebiyat anlayışını geliştirdikleri bir dönemde böyle bir davranış oldukça garip karşılanabilir. Oysa Emirî Efendi'nin bu davranışı henüz geleneksel kültürün içinde yaşayan taşralının değerleriyle tam bir uyum içindeydi.

Osmanlı taşrası 19. yy'da İstanbul'un dışında kalan Rumeli ve Anadolu coğrafyasının bütününü kuşatır. Bu geniş coğrafyanın Osmanlı döneminde devraldığı kültürel miras, Bizans yoluyla Hıristiyanlığa, Selçuklu yoluyla da Ortadoğu Türk-İran uygarlığına uzanır. Bu iki ana damarın dışında kuşkusuz bu coğrafyayı kültürel açıdan besleyen diğer kılcal damarlar da vardır. Ama Osmanlı'ya devredilen asıl mirası oluşturan öge, Bizans-Selçuklu sınırındaki sürekli çatışmaların doğurduğu kolektif bir fetih ruhu ve bu ruhun manevî kalıbı içinde biçimlenen sert insan doğasıydı. Taşra'nın gündelik hayatı yüzyıllar boyunca bu insan doğasına uygun bir yönde gelişmiştir. Gündelik hayatı besleyen sözlü ve yazılı gelenekler bir yandan insan yaşantısına destansı bir boyut kazandırırken diğer yandan da bu karakter yapılanmasını bozulmaya karşı koruma çemberine almışlardır. Bu açıdan klasik dönem Osmanlı taşrası, gündelik hayatı *ethik* bir gerçeklik olarak yaşamış, bozulmaya karşı gösterdiği direnç onu saf bir kültür deposuna dönüştürmüştür.

17. yy'a kadar İstanbul'u kültürel açıdan besleyen temel kaynak taşradır. Divan edebiyatının yönlendiricileri arasında sayılan Fuzulî, Nabî, Necati ve Nef'î gibi önemli sanatçıların hemen hepsi taşralıydı. Öte yandan İstanbul'un dinsel yaşantısı içinde önemli bir yere sahip bulunan tarikatlar taşrada doğmuş ve buradan yönetilmişlerdi. Hem dinî hem de dindışı hayat üzerindeki taşra etkisi 17. yy'a kadar kesintisiz sürmüştür. 18. yy'la birlikte İstanbul kozmopolit bir kültür dokusu oluşturmaya başlarken taşra tam bir sessizliğe gömülmüştür. Bu sessizlik içinde gündelik hayat, birkaç yüzyıl öncesinde oldu-

YENİ ALIŞKANLIKLAR: 19. yy'ın getirdiği hızlı değişiklikler modernleşmeyi benimseyerek, toplumsal konumlarını yükseltmek isteyen kişilere yeni olanaklar tanıdı. İthalatla birlikte gelen mallar içinde piyanolar ve benzeri objelere sahip olma bir üstünlük göstergesi olarak görülmekteydi. Konaklar, köşkler, yalılar bir süre sonra bu objelerle doldu. Çoğu süs eşyası olarak kaldı. Çok azı yerinde kullanıldı. Ama yine de Batılılaşmanın getirdiği yeni alışkanlıklar belirli bir kesimin gündelik hayatına girdi. Abdülmecid'in bir tablosu: "Harem'de Beethoven."



ğu gibi donmuş, dinamizmini kaybetmiştir. Ancak taşra ölçeğindeki bu toplumsal hareketsizliğin olumlu bir yönü de geleneksel kültürün dış etkilere karşı korunabilmesini sağlamasıdır.

19. yy Osmanlı taşrası, mekân organizasyonunu mahalle birimlerine ayırarak kuran geleneksel ilkeyi korumaktaydı. İstanbul'da mahalle ölçeğinin daha geniş yaşantı ölçekleri içinde erimeye başladığı bir dönemde taşra bu temel özelliğini kaybetmemiştir. Taşranın gündelik hayatı mahalle ölçeğiyle sınırlı kalmış, kendi iç yapılanmasını bu ölçeğin sınırlarını zorlamadan gerçekleştirmiştir. Nüfus yoğunluğunun artması gibi mahalle ölçeğini parçalayan bir olguya taşranın gündelik hayatında çok az rastlanır. Böyle bir durum ortaya çıktığında ise mahallenin parçalanması değil, yeni yerleşim birimleriyle kent ölçeğine katılması yöntemi uygulanmıştır. Taşra kentleri fiziksel çevrelerini tarih boyunca korumuşlar, büyük bir çoğunluğunun temel özelliği olan sur içi gündelik hayatı bu temel çevre içinde yaşamışlardır. Diyarbakır'ın kale du-

KAHVELERDE DEĞİŞİM: *Caminin yanında yer alan kahveler klasik dönemin günlük hayatında önemli merkezlerdi. Namaz vaktini bekleyen mahalleli buralarda oturur, sohbet eder, kültürün dinsel bir mekânla bağlantısını daha rahat kurardı. Bu kahvelerde oturma biçimi de cami avlusundan esinlenen kerevetler, ortada fıskıyeli havuzu olan bir mekândı. 19. yy ile birlikte kerevetler yerini sandalyelere bıraktı, havuzlar da giderek kalktı. Duvarlara değişik halk resimlerinin yerine, devlet büyüklerinin, müttefik devletlerin krallarının resimleri asıldı.*

varlarıyla çevrili sur içi gündelik hayatı buna güzel bir örnektir.

Osmanlı taşrasının dinsel yaşantısı, tarih boyunca manevî otoritenin egemenliği altında biçimlenmişti. Bu otoritenin somut bir kişiliğe büründüğü "evliya" tipi, dinsel yaşantıyı gündelik hayat içinde yönlendiren başlıca etki kaynağıydı. Kendi kişiliğinde dindışı hurafe geleneğini de barındırmakta olup, özellikle halk tabakası üzerinde kapsayıcı bir etkiye sahipti. Bu etki taşra insanını tevekküle yöneltmiş ve gündelik hayata mistik bir çerçeve çizmişti. 19. yy taşra mistisizmi öylesine güçlüydü ki, Tanzimat'ın başlattığı mahallî idarelerdeki yenilik programları, uygulanabilmeleri için gerekli dinamizmi halk katında uzunca bir süre bulamamıştı. Bu mistik dünya, gündelik hayatı bir çeşit fantazyaya dönüştürüyor ve bireyüstü güçlerin denetimine veriyordu. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu güçlü denetim, gündelik hayatın kültür dokusunu dış etkilere karşı korumaktaydı.

Taşranın iktisadî yaşantısı ise dinsel yaşantının normlarına göre düzenlenmişti. Taşra çarşıları küçük ölçekte el sanatlarının üretilip gereksinimi karşılayacak bir oranda pazarlandığı mekânlardı. 19. yy İstanbul'unda rastladığımız geleneksel mesleklerin yavaş yavaş ortadan kalkmaları, henüz taşrada yaşanan bir gerçeklik değildi; çünkü her mesleğin özünü oluşturan dinsel norm sistemi bütünüyle yıkılmamıştı. Bu yüzden hem meslekler eski etkinliklerini sürdürebilmişler hem de mal üretimini geleneksel normlar çerçevesinde gündelik hayatın standartlarına uygun olarak düzenleyebilmişlerdir. Taşranın iktisadî yaşantısındaki standarda uygunluk ilkesi, üretilen mal çeşidini belli bir sınırda tutmuştur. Bu mallar gündelik hayatın temel gereksinimlerine cevap verebilecek oranda olup, bu oranı bozan tüketim malları geleneksel yaptırım sonucunda taşra pazarlarına girememiştir. Bu iktisadî olgunun doğal sonucu da İstanbul örneğinde gördüğümüz, tüketim mallarının birer statü sembolü gibi değer kazanması sorununun taşra ölçeğinde canlanamamış olmasıdır.

Buna karşılık taşra eşrafının statü sembolleri toprağa dayalı iktisadın sonucunda oluşmuştur: Ekili tarla ya da büyük hayvan sürüleri, taşra üst tabakasının gündelik hayattaki statü sembolleriydiler. İstanbul ölçeğinde tüketime dayalı toplumsal statü sembolleri değişken ve çeşitli oldukları için kişi, aile ya da belli bir grubun gündelik hayat standardını sürekli kılamıyorlardı. Oysa Osmanlı taşrasındaki statü sembolleri hem bir üretim etkinliğini temsil etmeleri hem de geniş ölçekte kalıcılık niteliği taşımaları açısından eşraf tabakayı tarih boyunca belli bir hayat standardının üzerinde tutmuşlardır. Bu yüzden İstanbul'un zengin aileleri, 19. yy süresince iktisadî çalkantılar içinde gündelik hayattan silinirlerken, taşra eşrafı ayakta kalabilmiştir.

Osmanlı taşrasının 19. yy'daki aile yaşantısı geleneksel özelliklerini korur.

KERVANSARAYDAN OTELLERE: *Osmanlı toplumunda geleneksel kervansarayların yerini modern otellere bırakması oldukça yeni bir olgudur. Özellikle İstanbul'da ve belirli kentlerde bu değişiklik izlenirse de, taşrada bu, çok ağır seyretmiştir. Otel ihtiyacı 1863'te gelen ilk yabancı turist kafilesinden sonra gündeme gelmiş ve 1884'te Pera Palas kurulmuştur. Üstte 18. yy'dan yapılmış bir kervansaray gravürü, karşı sayfada: Pera Palas.*

Aile bireyleri, erkek soyundan gelen en yaşlı kişinin otoritesi etrafında kümelenmişlerdir. Her bireye ait kişisel yaşantı özgürlüğüne bu aile yaşantısında rastlanmaz. Bunun doğal sonucu olarak da aile, İstanbul örneğindeki gibi parçalara bölünerek değil, bütünü koruyarak gündelik hayata katılır. Aile yaşantısının kişiselliği barındırmaması, eğlence kültürünün de kolektif özelliğini oluşturmuştur. Ortak katılımı öngören bu geleneksel kültür, özellikle doğum, ölüm ya da evlenme gibi olgularda belli bir ritüelin içeriğini kurar. Ayrıca İslâmiyet öncesi Şaman inanışlarının folklorik etkinlikler içinde sürdürdükleri varlıkları da kolektif coşkuyu aile ölçeğinde canlı tutar.

Kahvehane türünden mekânlar, 19. yy Osmanlı taşrasına yabancı değildi. Ancak bu mekânlar İstanbul'dakiler gi-

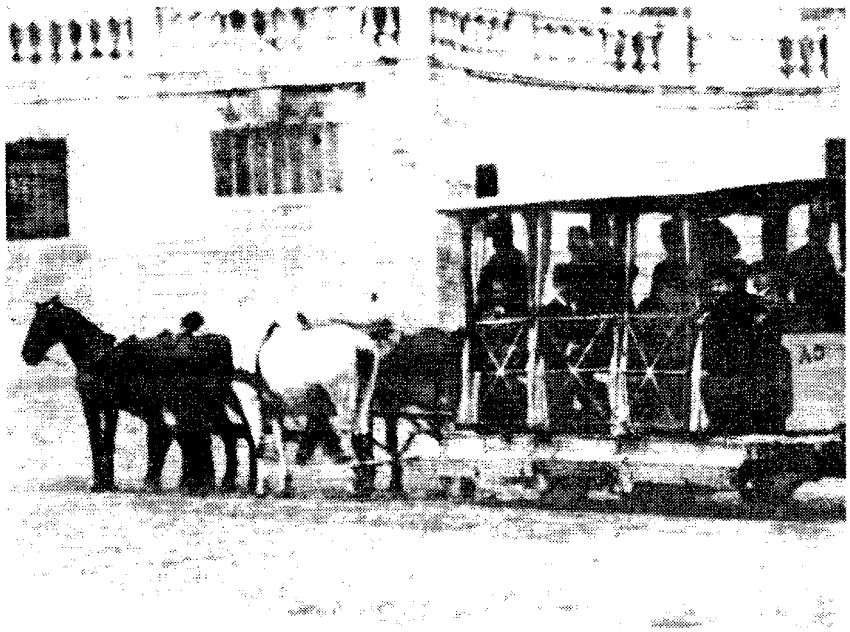
bi köklü bir değişim geçirmediler. 19. yy sonlarında bile taşra kahvehaneleri *Battalnâme*'lerin, *Danişmendnâme*'lerin okunduğu yerlerdi. Kahvehane ocağı etrafında kümelenen taşra insanı bu destansı kültür aracılığıyla geçmişi bugün içinde yaşayabiliyor ya da bugünün değerlerini geçmişin değerleri yerine koyarak bir çeşit kültürel anakronizm içinde bulunuyordu. Az önce sözünü ettiğimiz Ali Emirî Efendi'nin İstanbul ölçeğindeki çizgidışı davranışı, köken bakımından bu tür bir anakronizme dayanmaktaydı.

Şimdi gene baş tarafa dönerek Emirî Efendi'nin İstanbul serüvenini nasıl sonuçlandırdığını izleyelim: Hayatının büyük bir bölümünü Osmanlı taşrasında geçiren Ali Emirî, Rumeli ve Anadolu'daki gezileri süresince yaklaşık on beş bin kadar yazma kitap toplamıştır. Bu kitapların büyük bir çoğunluğu tek nüsha olup, Osmanlı kültürünün altın anahtarlarıydılar. Bu eşsiz koleksiyonu kendi kurduğu Millet Kütüphanesi'ne vakfeden Emirî Efendi, İstanbul'un yangın, deprem gibi doğal afetleri ya da hırsızlık ve değerbilmezlik gibi geleneksel kültürü yok eden kayıtsızlığı karşısında, kaybolan bir dünyayı yeniden bize kazandırmıştır. Ali Emirî'nin taşradan İstanbul'a getirdiği hazine, bozulmamış geleneksel kültürümüzün kendisiydi ve taşra Ali Emirî Efendi'nin kişiliğinde bu hazineye yüzyıllar boyunca sahip çıkarak, uygarlığımıza en büyük armağanı vermiştir. □

KAYNAKÇA

□ A. Saffet, *İstanbul Musahabeleri*, İstanbul, 1908
□ Abdullah Cevdet, *İstanbul'da Köpekler*, Mısır, 1909
□ Abdullah Zühtü, *Rehgüzâr-ı Matbuatta*, İstanbul, 1898
□ Ahmed Lütfî Efendi, *Tarih-i Lütfî*, 8 cilt, İstanbul, 1873-1912
□ Ahmed Midhat, *Avrupa Adâb-ı Mu'âşereti yahud Alafranga*, İstanbul, 1896

KADIN KIYAFETİNDE DEĞİŞİM: *Geleneksel Osmanlı ailesi içinde kadının kıyafeti, toplumda sahip olduğu işlevle uyumludur. Örtünme, dinsel zorunluluğun yanı sıra toplumun kadına bakış açısını da simgeler. Modernleşme ile birlikte değişen günlük hayatta kadının örtünmesi bu zorunluluğu yumuşak bir biçimde aşarak modayla kaynaştırdı. Ferace ve yaşmak gibi ögeler o dönemde süslenme olgusunu değişik bir biçimde yaratarak, kadının yüzündeki perdenin aralanmasını sağladı.*



OTOMOBİL GELİYOR: 19. yy sonlarına kadar fayton İstanbul halkı için bir zenginlik göstergesiydi. İstanbul içinde faytonla dolaşan kişilere, ayrıcalıklı kişiler diye bakılırdı. Halk ise yine yüzyılın ortalarından sonra atlı tramvaylarla taşınmış, toplu ulaşım konusunda önemli gelişmeler olmamıştı. Otomobil ise yüzyılın başında yine zengin ve ayrıcalıklı kişilerin günlük hayatına girdi. Üstte o dönemde bir atlı tramvay, sağda, yüzyılın başında yayımlanan otomobil ilânlarından biri.

- Ahmed Rasim, *Eşkâl-i Zamân*, İstanbul, 1918
- Ahmed Rasim, *Şehir Mektupları*, 4 cilt, İstanbul, 1912-1913
- AKSEL Malik, *İstanbul'un Ortası*, Ankara, 1977
- AKTÜRE Sevgi, *19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti. Mekânsal Yapı Çözümlemesi*, Ankara, 1981
- ALANGU Tahir, *Çalgılı Kahvelerdeki Külhanbey Edebiyatı ve Numuneleri*, İstanbul, 1943
- Ali Emirî, *Osmanlı Vilâyât-ı Şarkıyyesi*, İstanbul, 1918
- (ALTINAY) Ahmed Refik, *Eski İstanbul*, İstanbul, 1931
- ARSEVEN Celâl Esad, *Seyyar Sergi ile Seyahât İntibâları*, İstanbul, 1928
- AYVERDİ Ekrem Hakkı, *19. Asırda İstanbul Haritası*, İstanbul, 1958
- BALCI Perihan, *Eski İstanbul Evleri ve Boğaziçi Yalıları*, İstanbul, 1980
- BAYRI Mehmet Halit, *İstanbul Folkloru*, İstanbul, 1947
- BEYATLI Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, İstanbul, 1969
- BİLGE Zihni, *İstanbul Rıhtımlarının Tarihçesi*, İstanbul, 1949
- DENEL Serim, *Batılılaşma Sürecinde İstanbul'da Tasarım ve Dış Mekânlarda Değişim ve Nedenleri*, Ankara, 1982
- DUHANİ N. Said, *Eski İnsanlar, Eski Evler. 19. Yüzyıl Sonunda Beyoğlu'nun Sosyal Topoğrafyası*, İstanbul, 1982
- Ebü'l-behzad, *Bir Polisin Hatıratı* İstanbul, 1913
- ELDEM Sedad Hakkı, *Köşkler ve Kasırlar*, 2 cilt, İstanbul, 1969-1973
- ELDEM Sedad Hakkı, *İstanbul Anıları*, İstanbul, 1979
- ELDEM Sedad Hakkı, *Boğaziçi Anıları*, İstanbul, 1979
- ERDENEN Orhan, *İstanbul Çarşıları ve Kapalı Çarşı*, İstanbul, 1965
- ERGİN Osman Nuri, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*, İstanbul, 1936
- ERGİN Osman Nuri, *Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi*, İstanbul, 1939
- Fatma Âliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul, 1916
- GALANTİ Avram, *Ankara Tarihi*, 2 cilt, İstanbul, 1950
- GÜLERSOY Çelik, *Kapalı Çarşının Romanı*, İstanbul, 1979
- HİSAR Abdülhak Şinasi, *Boğaziçi Mehtapları*, İstanbul, 1943
- İbnü'n-nüzhet Cevad, *Hatıra-i Tarih-i Osmânî*, İstanbul, 1914
- İbrahim Hilmi [Tüccarzâde], *Avrupalılaşmak. Felâketlerimizin Esbâbı*, İstanbul, 1916
- İsmail Hakkı [Bereketzâde], *Yâd-ı Mazi*, İstanbul, 1916
- İstanbul Hatıratı. *Panorama*, 2 cüz, İstanbul, 1911
- Kâmil Paşa, *Hatırât-ı Sadr-ı Esbâk Kâmil Paşa*, İstanbul, 1913
- KAYGILI Osman Cemal, *İstanbul'da Semaî Kahveleri ve Meydan Şairleri*, İstanbul, 1937
- KOÇU Reşad Ekrem, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara, 1967
- KONYALI İbrahim Hakkı, *Üsküdar Tarihi*, 2 cilt, İstanbul, 1976
- Mehmed Celâl, *Zindan Kapısında*, İstanbul, 1908
- Mehmed Murad [Mizancı], *Enkâz-ı İstibdat İçinde Züğürdün Tesellisi*, İstanbul, 1913
- Mehmed Tevfik [Çaylak], *İstanbul'da Bir Sene*, 5 cüz, İstanbul, 1882-1883
- Mehmed Yuşa, *İstibdadın Zehirleri yahud Bir Menfanın Sergüzeşti*, İstanbul, 1909
- Mehmed Ziya, *İstanbul ve Boğaziçi*, 2 cilt, İstanbul 1920-1928
- Muallim Naci, *Medrese Hatıraları*, İstanbul, 1885
- Musahipzâde Celâl, *Eski İstanbul Yaşayışı*, İstanbul, 1946
- Necib, *İstanbul Rehberi* (1-8 pafta), İstanbul, 1918
- ÖRİK Nahit Sırrı, *Eski Zaman Kadınları Arasında*, İstanbul, 1958
- ÖZBALKAN Fikri, *İstanbul Pasaj ve Hanları*, İstanbul, 1948
- Salnâme-i Vilâyet-i Diyarbakır, Def'a: 12, Diyarbakır, 1885
- SEVENGİL Refik Ahmed, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?*, İstanbul, 1927
- ŞEHSUVAROĞLU Bedi N., *İstanbul'da 500 Yıllık Sağlık Hayatımız*, İstanbul, 1953
- ŞEHSUVAROĞLU Haluk, *Asırlar Boyunca İstanbul*, İstanbul, ty.
- Şerif Paşa, *Meşrutiyet'e Doğru. Ben ve Hayatım*, İstanbul, 1911
- TANPINAR Ahmed Hamdi, *Beş Şehir*, İstanbul, 1972
- TEXİER Charles, *Küçük Asya*, 3 cilt, (ter: Ali Suad), İstanbul, 1923
- TOPUZLU Cemil, *İstibdat, Meşrutiyet, Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım*, İstanbul, 1951
- VADA A. Cabir, *Boğaziçi Konuşuyor ve Kanlıca Tarihçesi*, İstanbul, 1943
- Yusuf Ragıb, *İstanbul Sayfiyeleri. Tebdil-i Hava*, İstanbul, 1907

İstanbul'da Giyim Kuşam

MUSAHİPZADE CELÂL

Yaşmak

Eski zamanlarda iki değirmi olmak üzere yumuşak Hind tülbendinden yapılırdı. Yine bu tülbentten bir karış eninde, bir arşın boyunda, içlik denilen bir parça vardı. Bu içlik alna örtülerek kaşları kapar, kalan ucu arkaya bırakılır ve yaşmağın alt kısmı, yani bir değirmi tül bendin bir köşesi bükülerek burun hizasından alınıp kulaklar üstünden başın ense kısmına bağlanır, sonra öteki değirmi tülbendin bir köşesi de katlanarak alnı kapayan içliğin üstüne örtülür, arkada kalan uçları feracenin yakası içinde kalırdı.

Ayaklara sarı çedik ve içi sırma işlemeli sarı papuç giyilirdi.

Bu yaşmak bağlamanın her devire göre, feracenin biçimi gibi değişen bir şekli vardı.

Son zamanlarda tülbent yaşmaklar, bol feraceler, yaşlı kadınlara münhasır oldu.

Gençler eskiden muslin, şimdi organtin denilen ince yaşmaklar kullanmaya başladılar. Başlarına giydikleri hotozların üzerine çehrenin güzelliğini gözlerden gizleyemeyen şeffaf yaşmaklarla süslenirlerdi. Feraceler, son zamanlarda Avrupa kadınlarının mantolarını andırır şekilde yapılmaya başlamıştı.

Yakalara, kollara Avrupa dantelleri, ipekli, boncuklu harçlar ve tüyler dikilerek tezyin ediliyordu. Eski zamanlarda hanımlar bir misafirliğe gittikleri zaman ferace ve yaşmaklarını çıkarırlar, eğer gece yatısına gittiyseler içliğini de çıkarırlardı. Yok gece kalmayacak ve avdet edeceklerse içliklerini çıkarmazlar ev sahibi de misafirin gece kalmayacağını anlamış olurdu.

Son zamanlarda bu usül değişerek feraceyi ve yaşmağın alt kısmını muhafaza ederek gece kalınmayacağı anlatılmış olurdu.

Abdülhamid devrinin ortalarında ferace ve yaşmak, çarşafa inkılâp etmeye başlamıştı. Bazı gelenekçi kadınlar feraceyi, yaşmağı muhafaza etmek istedikleri halde, yenilik göstermek isteyenler birkaç kere yasak edilmesine rağmen, yine çarşafı tercih ediyorlardı.

Çarşaf

Suphi Paşa'nın Suriye valiliğinden avdetinde, ailesinin Çamlıca'da ilk çarşafla sokağa çıkmasiyle başlamıştır.

Çarşaf Suriye'den geldi. Fakat uzun zaman şeklini muhafaza edemedi. O telli ve ipekli renk renk Şam, Halep, Bağdat çarşafları tutunamadı. Onların yerine Avrupa'nın ipekli, saten tilyonlarından, gronlarından ve yünlü kumaşlarından pelerinli çarşaflar geçti. Daha sonraları kostüm, tayyörler üzerine pelerinler ve ince peçeler, daha sonra pelerinlerin başa bağlanan kısmı kasketimsi bir şekilde bağlanmaya ve peçeler kullanılmaya başlandı. Bu çarşafların son devresinde pelerinler de kanatlandırılıp uçuruldu. Kostüm, tayyörün kumaşından birer bere konulmaya başlandı. Ve böylece tesettür devri maziye karıştı.

Entari

Ferace, yaşmak, üç etek entari ve şalvardan sonra kadın esvapları şalvarsız, bir etek entari şeklini aldı. Bu entarilerin art eteği üç arşın uzunluğunda, kâh yerde sürünen, kâh beldeki şal kuşağa veya altın gümüş kemere bir ucundan takılan ve yerle beraber boy entarileriydi. Bunlara bir etekli entari denirdi. Yakalar geniş tekerlek açılır, kollar dirseğe kadar dar, dirsekten bileğe kadar olan kısmı bol ve uzun yapılırdı.

Kumaşın nev'ine göre yaka, kol ve eteklere ince kadife kurdelâdan şeritler çevrilir, yahut dantel, boncuklu, ipekli, harçlar dikilirdi. Saçlar tek veya çift örgü örülür, arkaya bırakılır, başa oyalı, esvabın rengine uygun ipekli Bursa krepinden hotoz giyilir, yan tarafına veya alnına elmas takılırdı.

Bu bir etek entariler uzun müddet devam etti. Avrupa modasına göre arkası turnürlü sıkı korsalar giyilmeye başlandı. Bu esvaplar öyle külfetli şeylerdi ki içlerine taftadan, eteği kat kat şifonlu, dantelli uzun eteklik giyilir, arabaya, turnür bağlanır, üzerine kat kat kumaştan kırmalarla, kabartılarla, dantel, tül veya yapma çiçek, veyahut Avrupa'nın yalancı incili boncuklu harçlariyle süslenmiş kurdelâlarla fiyongalanmış turnürlü etek ve balinalı korsaj giyilir, saçlardan iki yana bukleler yapılır, kalan kısmı başa toplanarak firketelerle tutturulurdu.

Bu uzun etekli entarinin üzerine giyilen ferace ve çarşafın ard etekleri de o kadar uzun olurdu.

Böyle giyindikten sonra yaşmaklanıp veya çarşaflanıp, peçelenip bir kadının arabasız sokağa çıkmasına imkân yoktu.

Ayakkapları ekseriya giyilen esvabın kumaşından, gayet yüksek ökçeli iskarpinler idi.

Yaşlı hanımlar, kışın ipekli kumaşlarla kaplanmış geniş kollu kürkler giyerler, yazın ardeteği uzunca dört peşli de-

Cesare Biseo'nun çizgileriyle çarşaf ve yaşmak.

Fes çeşitleri/soldan/: Mahmudî fes (II. Mahmud), ilk fes (Abdülmecid), Abdülaziz döneminde giyilen fes (Ziya Paşa) ve fesin son şekli (Âyan Reisi Rıza Bey).

dikleri boy entarisi üzerine kısa, geniş kollu ceket gibi hırkalar giyerlerdi. Başlarına oyalı, Kandilli yazmasından yemenileri elmaslarla tutturarak bağlarlardı. Ayaklarına siyah, açık renk, yumuşak derilerden az ökçeli, arkalıklı terlikler giyerlerdi. Kadınlarımızın şalvarsız, bir etekli entari üzerine şal, kuşak veya altın, gümüş kemerden maada sedeften mamul kemerler de kullandıkları görülür.

Fes

Kavuk zamanından sonra fes giyilmeye başlanınca, Mahmudî denilen fes kalıbı icat edilmiştir.

Mahmudî fes kalıbı, altı dar, üstü geniş, üzerine mavi ipek püskül örtülü, arkaya gelen püskülün üstüne oymalı kâğıttan bir süs takılıymış.

Mecidî fes kalıbı, Mahmudî kalıbın aksi olarak, altı geniş, üstü dar, sahan kapağı şeklinde, kulak hizasına kadar uzun siyah bir püskül...

Aziziye fes kalıbı, aynı Mecidiye kalıbı gibi idi. Fakat alt tarafı biraz daha yayvanca idi, Hamidiye fes kalıbı, bugün Mısırlıların giydikleri biçime yakın, üstüvanî şekilde idi.

Erkek Giyimi

Giyilen esvap, alaturka setre (redingot'un alaturkası) önü bir sıra düğmeli dik yakalı, etekleri dizlerden aşağı uzunca idi. Altına Fransız biçimi, paçası dar, yukarısı geniş bir pantolon giyilirdi. Boyna gömlek yoksa üzerine siyah canfesten, büyükçe bir mendil sarılır, ucu bir boyun bağı iğnesiyle tutturulurdu.

Feslerin altından kâküller uzatılırdı. Alaturka setrelerin üstüne ucu siyah, ipek püsküllü kukulâtalı sako giyilir, bu sakonun önü düğme yerine ipek kordonlarla iliklenir ve kenarları ipek şerit ve fermene ile işlenirdi.

Ayaklara çekme potin, arkası sustalı kaloş kundura giyilirdi. Alaturka setre'den sonra doğrudan doğruya redingot ve boyun bağı bağlanarak kolalı gömlek giyilmeye başlandı. Bunlar yatık beş santim yüksekliğinde dik, uçları kelebek yakalı, kolalı gömleklerdi. Yakalara fiyonga, plastron ve tek düğümlü boyun bağlar bağlanıp mücevherli iğneler ve altın tokalar takılarak kullanılmaya başlandı.

Redingotların siyah renklisi resmî, başka renkte olanları gayrıresmi yerlerde giyilirdi. Gümüşî, açık lacivert, kahverengi, hattâ şatrançlı çizgili, açık renk kumaşlardan da redingot pantolon, yelek giyenler olurdu. Bunun sebebi ceket pantolon giymenin o zamana göre edebe mugayir addedilmesi, redingotun uzun eteğinin ise edebe muvafık görülmesiydi.

Bazı süse düşkün olanlar, o açık renk redingotların etrafına kendi renginde veya biraz daha koyu renkte ipek şerit çevirtirlerdi. Sonraları ceket, pantolona ve caketatay'a, yani bonjur'a rağbet edildi. Redingotlar gibi caketatay'lar, bonjurlar da renk renk kumaşlardan kenarlarına şerit çevrilerek giyildi.

Smokin yerine, alaturka setrenin içine ipek siyah astar konarak bele gelen iki düğmesi iliklendikten sonra yukarısı açık bırakılarak istanbulin giyilmeye başlandı.

Rugan veya glase iskarpin, yandan düğmeli, bağlı potinler, lâstikli çekme potinler, burunları bazen sipsivri, bazen düz kesik şekilde, modasına göre giyilirdi.□

(Eski İstanbul Yaşayışı, 1946)

Seyyahlar Gözüyle Levantenler

Nora Şeni

Levantenlere seyyahların anlatılanlarından yola çıkarak yaklaşmak sevimsiz bir iş, çünkü her şeyden önce levanten antipatiktir, en azından 19. yy'ın gezgini onu öyle tanıtır. Bodur ve bezirgân, vıcık vıcık yapışkan saçlı, belirli bir ulusal kimlikten yoksun, "bahşiş" alıp verme sanatında usta olan levanten, Müslüman bir İstanbullu gibi pitoresk ve hakiki değildir. Batılıların davranışlarını taklit eder, ama kötü taklit eder. Avrupalının sempatisini kazanabilmek için ne yeterince ona benzemektedir ve ona yakındır, ne de yeterli ölçüde yabancı, uzak ve egzotiktir. Birçok dili birden konuştuğu kuşku götürmez; ama yaptığı, anlam zenginliğinden yoksun aynı şeyleri birçok dilde birden tekrar edip durmaktır. Karısının güzel siyah gözlerinin hakkını vermek gerekirse de, bunun bir Endülüslü kadının o güzelim derin ve kadife bakışıyla karşılaştırma götürmeyeceği açıktır.

Tahmin edilebileceği gibi, seyyah betimlediği nesneden söz ettiği kadar, hattâ ondan daha çok kendinden bahseder. Anlatısı Batı Avrupa'nın Osmanlı Türkiyesi hakkındaki imgelemi, fantasmaları, basmakalıp yargıları üzerine mükemmel bir bilgi kaynağı oluşturur, ancak betimlenen nesnenin gerçekliğine ilişkin bilgiler bazen daha az "güvenilir"dir: Hiçbir zaman ziyaret edilmemiş mahalleler, yaşanmamış durumlar üzerine eski seyyahlardan apartılmış ya da yerinde öğrenilen "kulaktan dolma" öyküler anlatılır... Dolayısıyla bu çok özgül kaynaktan, "seyyahın anlatısı"ndan yola çıkan bir yaklaşımın güçlüğü ortadadır, ama böyle bir yaklaşım ilginçlikten yoksun değildir, yeter ki okura tuttuğu iki katlı ayna dikkate alınsın ve yazarın kendisi de *görülen bir bakıcı*ya dönüştürülsün.

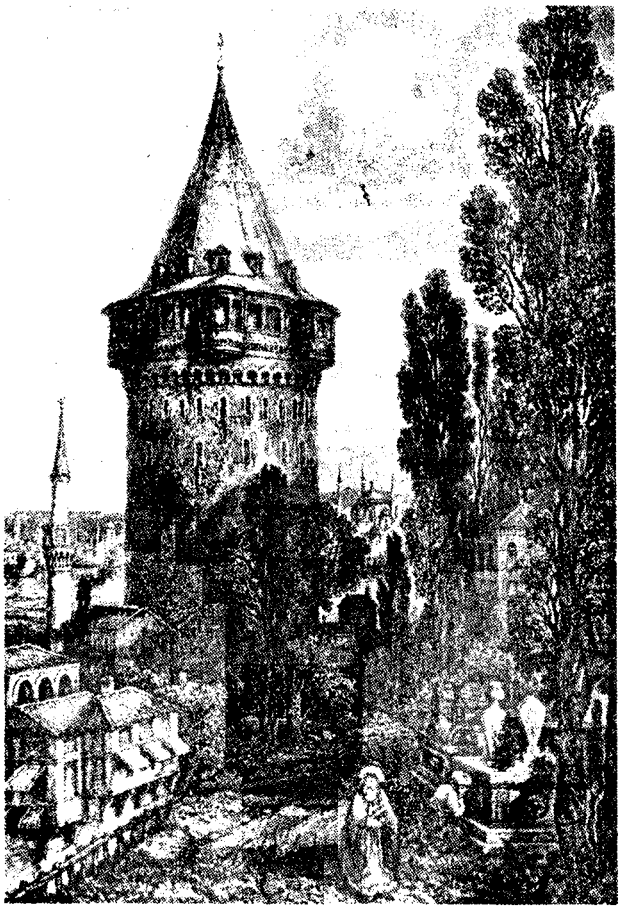
Seyyahların sunduğu izlenimlere ve öykülere eğilmeden önce, "levanten" adının neyi kapsadığı soruşturulabilir. Bu topluluğu tek bir tümceyle tanımlamak zor ve ulusal ya da dinsel mensubiyetler aracılığıyla bunların kimliğini saptamak olanaksızsa da, yine de levantenleri birkaç tarihsel eksen çerçevesine oturtmak mümkündür: Levantenler Galata ve Pera'yı şenlendiren "Frenkler"le Osmanlı azınlıkları (Yahudi ve Hıristiyan) arasında kalan bir halktır.

1. Önce "Frenkler"i ele alalım: Bunlar İstanbul'a silah tüccarı, tüccar, banker olarak ya da yalnızca macera için gelmiş ve Galata'ya demir atmış, başlangıçtaki kimliklerini yitirmiş çok çeşitli kökenlerden (Venedikli, Avusturyalı, İngiliz, Fransız...) gelme Avrupalılardır. Üstelik çoğu zaman da İstanbul'un Katolik ya da Ortodoks aileleriyle evlenmeler, akrabalık ilişkileri yoluyla ve bu ilişkiler sayesinde kök salabilmişlerdir.

2. Evlenmeler yoluyla soylarını "Frenkler"inkiyle birleştiren ya da dışardan evlenmeye başvurmayıp kendi soylarını devam ettiren, konsolosluklarca ticarî korunmadan yararlanmak, berat elde etmek ya da yalnızca toplumsal saygınlık kazanmak amacıyla elçilikler çevresinde toplanmış Hıristiyan ve Yahudi Osmanlı uyrukları da levantenlerin ana unsurlarından birini, taşralı unsurunu ya da daha kötüsü sonradan görme kesimini oluştururlar.

3. Son olarak ilk çekirdekten, Pera'nın *Magnifica Communita*'sından (Muhteşem Cemaat) gelenlerden söz edelim. Bunlar İstanbul'un fethinden sonra, Babıâli'nin bir tür özerklik tanıdığı Galata'daki Cenevizlilerin torunlarıdır. 17. yy'a ait bir belge, aralarında İtalyan unsurunun egemen olduğu yirmi kadar ailenin ve -hizmetkârlar da içinde olmak üzere- altı yüz kişinin varlığını saptamaktadır. Bunlar arasında Perone, Cavalorsa, Dhé, Perla, Fornetti, Salvago, Boris, Spiero, Negri, Chiavari, Bonsignor, Canozzo, Devia, Testa, Orlandi, Marini, Draperiş, Galante, Fortis, Codonna, Silvestri, Navoni, Peterio, Alessio, Buono, Parada, Sansonu, Sanguinozzo, Timoni, Geni, Poletti, Tarsia, Sassi, Olivieri, Brutti, Damarco, Grillo vb. adlara rastlanmaktadır. Bu ailelerin reisleri her yıl Eylül'de Sainte-Anne kilisesinde toplanırlar, cemaatin başkanını ve kiliselerin yöneticilerini seçerlerdi. Bunlar kökenlerine ve Babıâli'yle iyi ilişkiler kurabilme yeteneklerine bakılarak belirlenirdi. Örneğin 16. yy boyunca seçilenler hep Ragusalılardı, çünkü Ragusa'nın Babıâli'yle ilişkileri iyiydi.

Daha sonra, 16. yy'ın sonlarına doğru, Magnifica Communita özel statüsünü yitirdi ve onu oluşturan ailelerin reisleri kendiliklerinden, kendileri için



GALATA: İstanbul'un Pera-Galata yöresi gezginlerin her zaman için kendilerinden bir şeyler buldukları bir yer olmuştur. Galata'nın-Pera'nın sokaklarında kendi dilini, dinî inançlarını ve yaşatılan geleneklerini bulan gezginlerin anılarında eski ile modern yaşama biçimlerinin kaynaştığı bu yer, renkli sayfalar halindedir. Cenevizlilerden kalan bir kulenin gerilerinde, karşı yakada yükselen minareler, mezarlık, selvi ağaçları... bir gezginin aradığı tabloyu tamamlar. Galata Kulesi'nin iki ayrı dönemdeki görünümü.

daha avantajlı olan ve herbiri belirli bir elçilikçe korunan yeni birimler içinde örgütlenerek parçalandılar. Böylece tedricen çokuluslu Osmanlı İmparatorluğu'nun bağrında barındırdığı Venedik, Ragusa, Fransa, Hollanda "uluslar"ının üyeleri haline geldiler.

Levantenin ulusal kimliğinin bir ipucu olduğunu farzedersek, bu gelişme geçmişe yönelik ipuçlarının bulanıklaşması sürecini tamamlamıştır denilebilir. Levantenleri, hattâ "Frenkler"i milliyetlerine göre sınıflandırmanın kuşkusuz fazla bir anlamı yoktur. Her şeyden önce çok basit bir nedenle böyledir: Bireyler, aileler, Babıâli'nin çeşitli Avrupa devletleriyle olan ilişkilerinin durumuna göre, himayesi altına girdikleri konsoloslukları ve milliyetlerini değiştirmekteydiler. Örneğin 16. yy seyyahlarının sözünü ettikleri La Fontaine adlı Peralı Fransız ailesi 20. yy'ın başında hâlâ İstanbul'da yaşayan İngiliz La Fontaine'lerin pekâlâ atası olabilir. Örneğin Venedik milletinin Kiklad adalarından gelme Katolik Rumlardan, Toskana milletinin ise Selânik'ten gelme Sefarat Yahudilerden oluştuğu dikkate alınırsa, bu Osmanlı milletlerinin arasında dolaşarak iz bulmanın son derece güç olduğu anlaşılabilir.

Her halükârda, Magnifica Communita'dan gelenler, birkaç kuşaktan beri Galata'da yaşayan Avrupalılar (tercüman tüccarlar), ayrıca yüksek tabakadan Frenkler ve Peralılar arasına katılmak amacıyla mahallelerini terketmiş dinsel-etnik azınlık mensupları, iktisadî ve ailevî bağlantıları aracılığıyla, başlangıçta mensup olunan cemaatlere göre parçalara ayrılması pek kolay olmayan bir bütünlük oluştururlar. 1882'de yapılan bir sayım, Pera levantenlerinin değil de, semtin toplam nüfusunu saptamıştır:

Galata'nın toplam nüfusu: 237.293 (875.000 olan İstanbul nüfusunun hemen hemen dörtte biri)

Galata'nın Rum nüfusu: 17.589

Galata'nın Ermeni nüfusu: 29.559

Galata'nın Yahudi nüfusu: 22.865

Buna göre, İstanbul Yahudilerinin yarısı Galata'da yaşarken, bu oran Ermenilerde beşte bir, Rumlarda sekizde bir kadardı.

"Levanten" sözünün seyyahların anlatılarında yer alması için, kuşkusuz 19. yy'ı beklemek gerekmemiştir. Ancak bu terim, 1800'lü yıllardan itibaren son derece işlemsel bir nitelik kazanmıştır. Buna koşut olarak, levantenlerin yaşadığı semtler (Pera ve Galata) bu anlatılarda, 17. ya da 18. yy'lardan çok da-

ha fazla, egzotik tuhaflıklar arasında sayılmaya lâyık merak uyandırıcı nesneler haline gelmiştir.

O zamana kadar, seyyahlar dil açısından yabancılık çekmeden kaldıkları bu Frenk semtinin şişirme bir tasvirini yapıyorlardı. Hiç kuşkusuz Peralı bir genç kızı tasvir ediyorlar, Pera'daki bir Ermeni gelinin giysilerine değiniyorlardı. Ama asıl meraklarını çeken Doğu'nun gizleri, sarayı, haremleri çevreleyen kent, çeşitli saraydan kız kaldırma senaryoları, Batılının imgelemini dolduran Doğu'ya ilişkin diğer önyargılarıydı. 19. yy'da artık Müslüman sitesine girebilmek için Türkçe öğrenmeye merak saran Lady Montagu'ler yoktu. Yüzyılın ortaları ve sonlarında İstanbul'da bir süre kalan Baronne Durand de Fontmagne ya da Marcelle Tinayre gibi kadınlar Türk mahallelerine girmenin güçlüklerini aşmaya hemen hiç çaba göstermeyeceklerdir. Elçilikler çevresindeki yaşam, Büyük Pera caddesinin konforsuzluğu, Levanten kadınların taşralılığı Müslüman halk arasına karışılarak yapılan zorluklarla dolu gezintiler kadar, hattâ onlardan daha çok ilgilerini çekecektir. Galata onlara, kendisi için yazdıkları Batılı okuru cezbetmeye yetecek kadar acayip, renkli ve önemli gözükür.

Seyyahın Dikkatini Çekenler

19. yy Perası'nda seyyahın dikkatini çeken, onu hayran bırakan her şeyden önce birçok şeyin birbirine karışmış oluşu, çoğulluk (dil, ırk, giyim kuşam bakımından), kozmopolitizm, uygarlık ve barbarlık olarak adlandırdığı şeylerin bir arada varlığı, eski ile modernin iç içe geçmiş oluşudur: *"Güzel bir sokağın sonuna kadar gidin, bir uçurumla karşılaşırsınız; tiyatrodan çıkın, kendinizi hemen mezarların ortasında bulursunuz (...). Bir evin çevresini dolaşın, önünüze liman çıkar; bir sokaktan aşağıya inin, kente elveda dersiniz, gökten başka bir şey göremediğiniz ıssız bir boğazın dibindesinizdir (...)*

Her yüz adımda bir her şey değişmektedir. Kendinizi Marsilya'nın bir kenar mahallesinde gibi hissederken, arkanızı dönünce bir Asya köyünün içine düşersiniz, bir daha dönerseniz Trabzon'un bir kenar mahallesindesinizdir. Kullanılan dile, insanların yüzlerine, evlerin görünüşüne bakınca, ülke değiştirmiş olduğunuzu anlarsınız. Fransa'dan parçalar, İngiltere'den renkler, Rusya'dan görüntüler bir aradadır" (Edmondo de Amicis).

DUYGUSAL BİR İTALYAN: Edmondo de Amicis (1846-1908), İstanbul'a olan hayranlığını çok canlı üslubuyla anlatan, yer yer heyecanlanan, Doğu ile Batı'nın içiçe geçtiği Pera sokaklarında bir Akdenizli olmanın getirdiği duygusallıkla dolaşan bir yazardı. Yazarlığa subayken başlayan Amicis önce anıları ve öyküleriyle tanındı. Ününü ise daha sonraları yayımladığı seyahat eserleriyle yaptı. İspanya, Hollanda, Fas ve Londra üzerine eserleri olan Edmondo de Amicis'in Türkiye'de en tanınmış eserleri "İstanbul" ve "Çocuk Kalbi"dir.

Pera'nın bu hali birçok seyyahta bir heyecan, bir hayret konusudur. Kendilerinden öncekilerin öykülerinden farklasıyla "esinlendikleri" için, bu gezginlerin İstanbul'daki günlerine ilişkin anlatılarının ve bu anlatılara ritmini veren değişmez temaların *tipik yapısını* çıkartmak pek zor değildir: Bu öykülerin bir çoğu Galata Köprüsü'nün tasviriyle başlar. Galata Köprüsü'nün tasviriyle işe başlamalarının nedeni, yalnızca Konstantinopolis toprağına ilk kez, buradan iki adım ötede, Tophane'de ayak basmaları değildir, bu köprünün aynı zamanda şu 19. yy Perası'nda seyyahı büyüleyen, şaşkına çeviren şeylerin maddi cisimlenişi olmasının da bunda payı vardır. Doğuyla Batı arasında bir geçit olma özelliğine de sahip bulunan bu köprü ırk, din, dil, kültür, giyim gibi konularda çoğulluğun şaşırtıcı bir biçimde, eşanlı olarak sahneye konulduğu ayrıcalıklı mekândır. Yüzyıl sonunun istanbulinli (Babıâli'nin Batılılaşma arzusunu ortaya koyan siyah ceket) Türk memuru seyyahı üzüntüye boğar. Ama biraz sonra bir sarık ya da kalpak görerek teselli bulma olanağına sahiptir. Yazarlar köprü üzerinde kısa bir süre kalarak değişik cemaatlere mensup kişilerin giysilerini betimleme fırsatına kavuşurlar: *"Şu gördüğünüz çıplak baldırlı, ayaklarına biçimsiz ayakkabılar geçirmiş, başı kırmızı bir takkeyle örtülmüş ya da bir peşkirle sarılıp sarmalanmış genç oğlan Rum sanatkârıdır. (...) Ermeni'yi ise hal ve tavrının ciddiyetinden, ağırbaşlı sert görünümünden,siyah ve parlak kalpağından, koyu kırmızı pabuçlarından, karanlık renkli geniş binişiyle tanıyabilirsiniz. Mahallenin diğer sakinlerinden gür sakalı, mor kırmızı pantalonu, sarı pabuçları ya da kırmızı potinleri, yandan düğümlenmiş beyaz bir muslinle çevrili sarığıyla ayrılan bir adama rastlarsanız, karşınızdaki bir Türk, bir efendidir. Yahudi ise yüzünün hastalıklı sarılığı, fizyonomisinin iğrenç görünümü, beyaz çiçekli mavi bir muslinle sarılı kalpağının küçüklüğü, açık mavi pabuçları, nihayet binişinin kirliliğiyle kendini ele verir."* (Lacroix).

Bu öykülerde, şu ya da bu azınlığa özgü rengin hangisi olduğunun öğrenilmesine olanak tanımayan bir karışıklık vardır. Yine de bu öyküler, kısmen "fermanlar"la metazori kabul ettirilen, kısmen de çeşitli cemaatlerin göreneklerince belirlenen giyim-kuşam aracılığıyla farklılaşmanın (etnik-dinsel farklılaşma) Pera'da olduğu kadar İstanbul'da da geçerli olduğunun saptanmasına olanak verir. Poturların ya da başlıkların rengi dinsel ögelerdir: *"Türklerin sarı, Ermenilerin kırmızı, Rumların mavi, Yahudilerin siyah pabuçları..."* (Edmondo de Amicis).

Topografik kronoloji İstanbul'a

ayak basan seyyaha yol gösterir ve anlatının ikinci önemli aşamasını belirler: Bir otel aramak üzere Pera'ya çıkış. Bu da, üzerinde doğru düzgün yürünemeyen, bir yerden bir yere giden ya da getirilen insanların, hayvanların ve nesnelerin dolup taştığı bu dik yokuşun betimlenmesi işine girişmek, *Pera'nın sıkıntıları* bölümüne geçmek için bir vesile oluşturacaktır. Böylece birbiri ardı sıra bu öykülerin sürekli oyuncuları ve kuşkusuz onların yanında Pera'nın günlük yaşamı sahneye çıkar: Hamallar ve itişip kakışmaları, tulumbacılar ve çığlıkları, köpek sürüleri, eşekler, atlar... Bu sayede Büyük Pera caddesinin bile 1860'lı yıllara kadar kaldırımının olmadığı, diğer bütün sokakların dar, yürünmesi güç ve kaldırımsız olduğu öğrenilebilir. Kışın çamur yüzünden bu sokaklardan geçmek mümkün değildir ve Charles White, bu yüzden kaba saba ayakkabılar giymek zorunda kalan Peralı hanımların kente çıkarken yanlarında misafirliğe gittikleri evlerin salonlarında giyecekleri zarif potinler taşıdıklarını anlatmaktadır. Fransız elçisi Thouvenel'in kuzini çek-çek arabasıyla dolaşabilmek için kuru havaların gelmesini beklemektedir. Sokaklarda zar zor yürünebildiğinden, ulaşım aracı olarak attan yararlanılmaktadır: *"Burada araba tehlikesi yoktur, yük arabalarına, insan taşıyan gösterişli arabalara rastlanmaz, yol o kadar kötüdür ki bir yerlerini kırma korkusuyla binmeye cesaret edemeyeceğiniz makassız talikalara ancak tek tük rastlanır."* Buna rağmen yine de, ezilme tehlikesi her zaman vardır. *"... Çünkü önünüzde hemen her zaman, bir Türk'ün binmiş olduğu bir atın sağrısı bulunduğu gibi, arkanızda da bir başka dört ayaklının, bir atın veya eşeğin başının size değdiğini hissetme zevkinden de mahrum kalmazsınız."* (Fontmagne).

Yollar gece aydınlatılmaz, güneşin batışından sonra fener taşıma zorunluluğunun oluşu, fenerini unutan ya da mumu sönen seyyahın köpek sürülerinin hiç güven telkin etmeyen gece bekçilerinin arasında çıkıntılara çarpa çarpa, ayağı çukurlara kaya kaya dolaşmasını anlatan hikâyelere kaynaklık eder. Burada seyyahların anlatılarının dışına taşarak bir parantez açmak gerekmektedir. 1838 Osmanlı-İngiliz anlaşmalarından sonra iktidarını artıran Pera sosyetesi de, bu trafiğe uygun olmayan, lâğımsız sokaklardan hoşnut değildir. Müttefik askerlerinin Şişli ve Maslak'ta karargâh kurduğu ve kıtlıklar içinde geçen Kırım Savaşı sırasında, Pera'nın durumu daha da hassas hale gelir. Nitekim 1850'li yıllara doğru, levantenlerin girişimiyle, önce Pera'da denenen ilk belediye reformu hareketleri başlar. Babıâli'ye reform önerileri getirmek üzere kurulan "İntizam-ı Şehir" komisyonu tümüyle Müslüman olmayan unsurlardan oluşmuştur ve komisyonda Avram Camondo, Antoine Alléon, Ohannes Mıgırdıç, David Revelaki vb. önde gelen ve güçlü levantenler vardır.

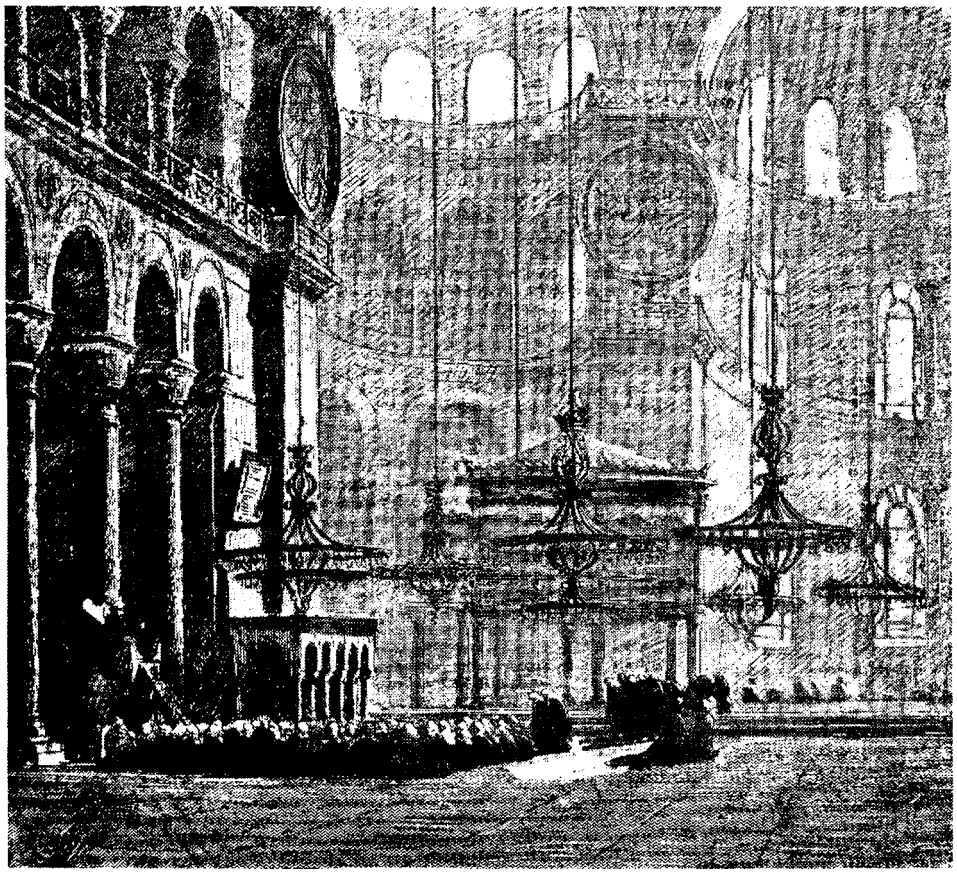
Pera'da Yaşayanlar

Daha 19. yy'ın başlarında Pera yalnızca gettolaşmış, kendi içine kapanmış bir Frenk kenti değildi; aynı zamanda Batılı bir tarzda sınıfsal temele dayanan toplumsal çeşitlenmenin de gündeme geldiği bir kentti. Örneğin De Règla, köklü Rum ailelerinin yavaş yavaş Fener'i terkedip Pera'nın yeni sokaklarında ve Adalar'da oturmaya başladıklarından söz etmektedir (1892). Bu yeni toplumsal statü 1846'da bir opera ve 1849'da özel bir kulübün, Paris Gazinosu'nun kurulmasına yol açacaktır. Ama 1860'lı yıllara kadar seyyahlar yalnızca elçiliklerde ve sosyete salonlarında verilen kabullerden söz edeceklerdir. Seyyahlar Pera'nın konforsuzluklarından sıkılıp sosyete yaşamına yöneldiklerinde çok büyük bir düş kırıklığına uğrarlar: Ne adına lâyık bir konser (yalnızca askerî marşlar söylenir), ne bir tiyatro, ne bir kafe vardır. Konsoloslukların kabul törenlerine ise yalnızca Pera sosyetesi içinden kılı kırk yararcasına seçilmiş kişiler çağrılırlar. Siyasal konjonktüre göre belirlenen bir diplomatik ortam içinde Stradford Canning ve Thouvenel gibilerinin karşılıklı olarak birbirlerini davet ettikleri karnavallarda, balolarda, deniz gezintilerinde ve şatafatlı pikniklerde soyluluk unvanından yoksun Rum tüccara pek yer yoktur.

Pera ahalisi elçilik salonlarında pek görünmüyorsa da, paradoksları ve fantasmalarıyla seyyahların dikkatini çeken ve haklarında bol bol kalem oynattıkları iki gezi yerinde çok sık boy gösteriyordu: *Küçük ve Büyük Ölüler Meydanı.* Gösterim mekânı bulmakta biraz zorluk çektiği tahmin edilebilecek olan bir topluluğun üyelerinin gezindiği, birbirini şöyle bir süzdüğü, karşılıklı kesiştiği, turaladığı ve hava aldığı, Boğaz'ı ya da Haliç'i seyrettiği çam ve servilerle kaplı iki mezarlık (!)

Ölüme olan bu yakınlık, kutsal olanı çiğneme düşselliği, mezarlık alanını kentle bütünleştiren Ortaçağ Avrupası'ndaki uygulamaların unutulmuş oluşu bazı efsaneler üretilmesini teşvik etmektedir: *"Bir anda hiç kimseye, ne yoldan geçen insanlara ne de otlayan ve ot çiğneyen koyunlara ve ineklere bir zararı dokunmayan kuru kemikler, yeni ya da harabe halindeki mezarlar, mezar taşları arasında kendinizi bulunca şaşırmamak elden gelmez. Bu sırada birkaç kadın da çamaşırlarını sermekle meşguldürler."* (Fontmagne). Seyyah henüz taşla ve mermerle örtülmemiş olan mezarlardan cesetleri ve kemikleri çekip çıkaran köpekleri anlatmayı sever. Geçici bir süre için kentte bulunan Avrupalılar da buralarda boy göstermekten geri durmazlar ve ölümün İstanbul'un günlük yaşamıyla sakince bütünleştiği bu mekânlardan en iyi biçimde yararlanırlar. Fransız bandosu orada mezarların üzerine oturmuş bir kalabalığın dinlediği konserler verir (1855). Kuzinini mezar taşları arasında gezdiren Fransız elçisi, minesi güneşte

SOYLU BİR İNGİLİZ: III. Ahmed döneminde elçilik görevinde bulunan eşiyle birlikte İstanbul'a gelen Lady Mantagu (1689-1761), Osmanlı toplumu hakkında izlenimlerini dile getirirken, günlük hayat içinde kadını -kıyafetlerinden temizliğine kadar- çok canlı bir dille anlatmıştır. Lady Montagu için Doğu'nun mistisizmi, saray ve haremin gizi çok çekiciydi. Yalnızca bunun için Türkçe öğrenmeye kalkan Lady Montagu bu düşüncelerini "Şark Mektupları" adlı eserinde dile getirir.



GEZGİNLERİ ETKİLEYEN ATMOSFER: *Batılı gezginlerin birçoğu için camiler insana "büyük bir boşluk ve derin bir sessizlik" veren yerlerdir. Her gezginin camilerle ilgili yazdığı satırlarda buna benzer ortak duygulara rastlamak mümkündür. Kuşkusuz ki, bir Batılı için bu duyguları yaratan etken İslâmiyet ve onun uhrevî özellikleri olmuştur. Nitekim Edmondo de Amicis kubbeleri anlatırken "Bunlar ciddî ve muhteşem bir sadelikte bembeyaz ve her şeyi bir baştan bir başa gören gözün, zihin gibi, beyaz bir gökyüzüyle örtülmüş karlı bir vadinin tatlı sükûnetinden uyumuşcasına dinlendiği yumuşak ve müsavi bir ışık yayan birçok pencereyle aydınlanmış kocaman sahınlardır." diyerek bu ortak duyguları dile getirmiştir.*

parlayan bir çene kemiğini yerden alır. Ne yazık ki buna ihtiyacım yok, diye de kendi kendine söylenir. Kemiği yere atarken yüzündeki gülümseme doğru söylediğinin kanıtıdır. Baronne Durand de Fontmagne Pera yaşamının betimlenmesine ilişkin zorunlu bölümü de bu hikâyeyle tamamlayacaktır.

Mezarlar arasındaki gezintiler her ne kadar alay konusu oluyorsa da, bu yerlerde pitoresk bir şey sergilendiğinde seyyahlar oralara koşuşmaktan da geri durmazlar. Üç günden fazla süren "Hamallar bayramı" da böyle bir olaydır: *"Gece olmuştu ve her şey nelerin sergilendiğine baktığımız ilginç sahneye tuhaf bir ışık veren ve duman çıkartan meşalelerle aydınlatılmıştı. Sahneye yaklaşmak için kalabalık bir insan topluluğunun arasından sıyrılmak, gürültü-patırtıya, toz dumana ve seyyar mutfaklardan çıkan buğuya aldırmamak gerekti. Ancak ortam oldukça sakindi. Türkler hiçbir zaman coşmuyorlardı. Ama bu davranışlarında yalnız da sayılmazlardı. Rum unsuru egemendi. Üst üste yığılmış, sıkışmış meraklılar ise davul ya da tef ve bir-iki fifreyle oynayan oyuncuların çevresini alıyorlardı. Müzisyenlerin ardından, elindeki cırlak renkli mendili ince hareketlerle sallayarak tempo veren şef geliyordu. Oyun oynayanlar ikişer ikişer kol kola tutuşup şefin adımlarına ayak uydurarak uzun bir tören alayı oluşturuyorlardı. Bazen yalnızca küçük parmaklarıyla birbirini tutuyorlardı. Bu dansın genel niteliği ciddi ve ağır oluşuydu, yalnızca şef çok hareketliydi ve çok çaba gösteriyordu. Zaman zaman grubu canlandırıyordu. Bu durumlarda, hamallar sırt sırta verip çeşitli figürler yapıyorlar, sonra yorgun insanlar gibi birbirine dayanmaya yeniden başlıyorlar, ama hiçbir zaman durmuyorlardı. Böyle saatlerce değil, günlerce oynuyorlardı; bu onlar için bir zevkti ve hoşnutlukları yüzlerinden okunuyordu."* (Fontmagne).

Seyyah ise hoşnutluğunu Büyük Pera caddesinden geçen tören alaylarını anlatırken dile getirirdi. Bu karnaval yapma, Paskalya'yı kutlama (hem de çok patırtılı bir biçimde) özgürlüğü, üstelik çan seslerinin Galata ve Pera'daki Müslümanların kulaklarını tırmaladığını, onları son derece rahatsız ettiğini duyduğundan, onu çok şaşırtır. Üstüne üstlük çan sesleri bu semtte sık sık duyulur. Belki de elçilikler, çok sayıdaki kiliseden daha fazla çan çalmaktadırlar. Kuşkusuz onlar çanı, davetlileri masaya çağırmak ya da misafirlerin gelişini ilan etmek için çalmaktadırlar. Çan çalma süresinin uzunluğu konusunda kesin bir hiyerarşiye uyulur, sürenin uzunluğuna göre ziyaretçinin mevkii öğrenilir ve böylece bütün semt kordiplomatik içindeki hareketlerden haberdar olurdu.

Tören alaylarının varlığı ve çanların çalması, Müslüman cemaatiyle sürtüşmelerin olmadığı anlamına gelmez. Mac Farlane Küçük Meydan'ın aşağısındaki köyün kadınlarının (Kasımpaşalı kadınlar), Peralı bir İngiliz kitapçının kendi evinde yaptırdığı lâğım tamiratını taş ve sopalarla silahlanarak protesto ettiklerini anlatır. Bu protestonun nedeni, kâfirlerin pisliklerinin su yollarını kirleteceği kanaatine varmış olmalarıydı. Gerçi karşılıklı bir güven duygusundan söz edilemezdi, ama 19. yy'da bizzat Saray'ın başlattığı bazı Ba-

tılılaşma girişimlerinin de katkısıyla, dil ve din temelinde birbirinden ayrılmış mekânların ihlâl edilmiyor oluşu belli bir *"modus vivendi"*nin hüküm sürmesini olanaklı kılıyordu. □

(Türkçesi: Ahmet Kotil)

KAYNAKÇA

□ AMICIS Edmondo de, *Constantinople*, Paris, 1883
□ FARLANE Mac, *Turkey and its Destiny*, Londra, 1850
□ FONTMAGNE Durand de, *Un séjour à l'Ambassade de France à Constantinople*, Paris, 1892
□ LACROIX Frederic, *Guide du Voyageur à Constantinople et dans ses environs*, Paris, 1839
□ REGLA Paul de, *Les bas fonds de Constantinople*, Paris, 1892
□ ROSENTHAL Steven, "Foreigners and Municipal Reform in Istanbul", *International Journal of Middle East Studies*, II, 1980
□ WHITE Charles, *Three years in Constantinople or Domestic Manners of the Turks in 1844*, Londra, 1845

Esir Pazarı

ALPHONSE de LAMARTINE

Esirler pazarı, siperli revaklarla çevrili geniş, üstü açık bir avlu. Bu revakların bir yanında, satıcıların esirleri topladığı odaların açık kapıları görünür. Pazarda gezinen, dolaşan alıcılar açık kapılardan odaların içindeki esirleri seyrederler. Kadınlar ve erkekler ayrı odalarda toplanmış. Kadınlar örtüsüz. Yerle bir olan bu odalardaki esirlerin büyük bir kısmı da geçitlerde, revak altında ve avluda toplanmışlar. İlkin bu dağınık grupları gözden geçirdik. Bunların en dikkat çekici olanı, oniki, onbeş kadar Habeş genç kızı idi; Başları üstünde vazo taşıyan antik çağların kariyatid heykelleri gibi birbirlerinin sırtına dayanmış duran bu genç kızlar, yüzleri seyircilere dönük olarak bir halka kurmuşlar. Çoğunun yüzü çekici güzellikte; bu kadınlar badem gözlü, burunları hafif kemerli, dudakları ince, yanakları oval ve zarif, saçları, karga kanadı gibi simsiyah ve parlak. Yüzlerinin düşünceli, kederli ve mahmur ifadesiyle bu Habeş kadınları, tenlerinin bakır rengine rağmen olağanüstü güzellikte, hayranlık uyandıran yaratıklar. İnce ve uzun boyludurlar, güzel memleketlerindeki palmiyelerin dalları gibi. Kolları can alıcı şekilde hareketleniyordu. Bu genç kızların üstünde kaba, sarımtırak bezden uzun bir entariden başka bir şey yoktu. Bacaklarında mavi boncuktan bilezikler vardı. Topuklarının üstünde hareketsiz oturmuş, başlarını ellerine, ya da dizlerine dayamışlardı; bize bakışlarında bizim köy pazarlarında, köylü kadınların satmak için pazarlığını yaptığı keçilerin koyunların tatlı, kederli ifadesi vardı; arasıra biri ötekine bir şeyler söylüyor, gülümsüyorlardı. Birinin kucağında küçük bir çocuk vardı, ağlıyordu; çünkü esirci onu, başka bir çocuk satıcısına satmak, yavrusundan ayırmak istiyordu. Bu grubun az ötesinde sekiz on yaşlarında, temizce giyinmiş, sıhhatli, rahat görüşlü yedi sekiz zenci çocuğu vardı; bu çocuklar kumdaki deliklere küçük taş parçalarının çeşitli biçimlerde yerleştirdiği bir Şark oyunu oynamakta idiler. Onlar böylece oynarken esirci ve satıcılar çevrelerinde dolanıyor, kâh birini, kah ötekini kolundan tutarak onu tepeden tırnağa dikkatle gözden geçiriyor, vücudunu yokluyor, yaşını, sağlık durumunu anlamak için dişlerine bakıyorlardı; oyunlarından ayrılan çocuk, yoklamalar bitince acele-acele eğlencesine dönüyordu. Bundan sonra esir ve alıcı kalabalıklığı ile dolu revaklara geçtim. Esir ellerinde uzun çubuklarla kalabalık arasında dolaşıyorlardı; yüzlerinde kaygı ve düşünce okunan bu adamlar erkek ve kadınlarla dolu dükkânların içine bakanları kıskançlıkla kolluyorlardı; ama bizi ya Arap, ya da Mısırlı sandıkların-

Yabancı bir ressamın çizgileriyle Esir Pazarı.

dan hiçbir odayı bize yasaklamadılar. Esirlere çörek, kuru yemiş satan gezici satıcılar ortalıkta dolaşıyorlardı. Sepetindeki yiyecekleri bir zenci çocuk grubuna dağıtması için bu satıcıların birinin avucuna birkaç kuruş sıkıştırdım; çocuklar bu yiyeceklere saldırıp hemen bitiriverdiler.

Onsekiz, yirmi yaşında, gözü çekecek kadar, güzel ama yüzünde keder okunan zavallı bir zenci kadın gördüm. Yüzü örtülü, giysileri zengindi, ama çok ucuza satılmak için sıralanmış, partal paçavralar içinde oniki kadar başka zenci kadınlar arasına oturtulmuştu; anası gibi zengin giysiler içinde, üç dört yaşında güzel bir erkek çocuğunu dizlerinde tutuyordu. Habeş renkte olan bu çocuğun soylu bir yüzü, tatlı, çekici dudakları vardı, bakışları hem uyanık, hem gururlu idi. Onunla oynadım ve yakın bir dükkândan satın aldığım çörek ve şekerlemeleri verdim; ama anası çocuğun eline sıkıştırdığım yiyecekleri hışımla çekerek, öfkeli ve gururlu bir eda ile yere attı. Yüzü yere eğikti, ağlıyordu; çocuğundan ayrı satılmak korkusu içinde olduğunu sanarak nazik kılavuzum Mösyö Morlach'tan, bu kadını benim hesabıma satın almasını rica ettim. Onları beraberimde götürür, o güzel çocuğu anasına bırakarak büyütürdüm. Morlach'ın tanıdığı bir komisyoncuya baş vurarak güzel esirenin ve çocuğun sahibi olan esirci ile pazarlık etmesini istedim. Bu adam ilkin, esireyi gerçekten satmak ister göründü. Zavallı kadın hüngür-hüngür ağlamaya başladı, çocuk da ağlayarak kollarını anasının boynuna doladı. Ne var ki, giriştiğimiz pazarlık satıcı tarafından oynanmış bir oyundu, anne ve çocuk için istediği büyük parayı hemen ödemeye hazır olduğumuzu görünce komisyoncuyu bir kenara çekerek ona şunları açıkladı: Bu esir satılık değildi, zengin bir Türk'ün kölesiydi. Çocuk da onun oğlu idi; kadın çok gururlu, huysuz mizaclı olduğundan, sahibi, onu başından savmak istiyormuş gibi esirler çarşısına göndermiş, böylece cezalandırmak, küçük düşürmek istemiş. Bir yandan da, satılmamasını gizlice emretmiş. Bu gibi cezalandırmalara sık sık rastlanırmış. Bir Türk kölesine kızınca onu hemen pazara gönderirmiş. Yolumuza devam ettik.

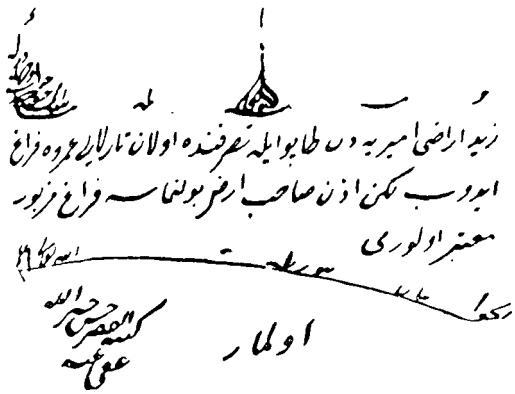
Her birinde çoğu siyah tenli, çirkin, ama sıhhatli görünen üç dört kadın bulunan odaların önünden geçtik. Bu kadınların çoğu durumlarına kayıtsız görünüyorlar, hattâ alıcıları çağırıyor, aralarında konuşup görüşüyor, onları pazarlık edenler üstüne alaylı fikirler yürüyorlardı. Bir ikisi odanın dibine saklanarak ağlıyor, az önce bulundukları peykeyi ancak zorla getirebiliyorlardı. Kimilerinin, başlarını beyaz maşlahlariyle örtüp küçük bohçalarını alarak kendilerini satın alan Türk'ün peşine sevinçle düştüklerini gördük. Hıristiyan insanlığının, yardımseverliğinin iyi kalpli Müslümanlardan kıskanacağı şefkat ve iyilik olayları gördük. Kimi Türkler, fazla yaşlı ya da sakat olduklarından sahipleri tarafından sokağa atılan ihtiyar esirleri satın alıp evlerine götürüyorlardı. Bu zavallı kadınların nasıl işe yarayabileceklerini sorduğumuzda Komisyoncu şu cevabı verdi: "Allah memnun olur!" Mösyö Morlach'ın söylediğine göre birçok Müslüman, adamlarını esir pazarına gönderip kadınlı-erkekli hasta ve düşük esirleri satın aldırtıp evlerinde barındırıyor ve besliyorlarmış. İnsanlar Allah fikrini hiçbir zaman büsbütün unutmuyorlar.

Girdiğimiz son odalar yarı kapalı idiler, içeriye alınmamız için bir süre hayli tartışmamız gerekti; bu odaların her birinde bir kadının bekçiliğinde tek bir esir bulunuyordu. Bunlar, memleketlerinden yeni getirilmiş genç ve güzel Çerkez kızları idi. Dikkati çeken bir incelik, bu zerafetle beyazlar giyinmişlerdi. Güzel yüzlerinde ne keder ne şaşkınlık, sadece gururlu bir kayıtsızlık okunuyordu. Rusya kadın ticaretini yasak ettiğinden, Rum kadınları saraylardan çekildiklerinden beri beyaz tenli bu güzel Gürcü ve Çerkezler çok azaldılar. Ne var ki, Gürcü aileler kızlarını bu utanç verici ticaret için yetiştirmeye devam ediyor ve kimi kaçak simsarlar zaman zaman bu kızları toplu halde esir pazarlarına getirmeyi başarıyorlar. Bu güzel yaratıkların fiyatı oniki, yirmi bin kuruşa (üç ya da beş bin frank) kadar yükselirken, fazla güzel olmayan siyah esirler beş, altı yüz franka, en güzelleri ise bin, bin ikiyüz franka kadar satılıyorlar. Arabistan ve Suriye'de aynı esirler beş, altıyüz kuruşa alınabilirler (yüzelli, ikiyüz frank). Bu Gürcü kadınlardan biri kusursuz bir güzellikte idi: Yüz çizgileri ince ve duygulu, bakışı tatlı ve düşünceli, teni harikûlade idi. Ama Gürcü kadınlarının yüzü Arap kadınlarının zerafet ve düzgünlüğünden uzak; Gürcülerde Kuzeyli karakter belli olur. Bu güzel esire İstanbul'un genç bir paşasının haremine götürülmek üzere gözlerimiz önünde satın alındı. □

(1833)
(Çeviren: Nurullah Berk)

M. Guer'in "Moeurs et Usage" adlı kitabında yer alan bir gravüre göre esirler ve esirci.

HUKUK DÜZENİ



Şeyhülislâm Hayrullah Efendi'nin bir fetvası.

Tanzimat'tan Önce Osmanlı Devleti'nde Hukuk
Prof. Dr. Coşkun Üçok

İslâm Hukuku ve Mecelle
Ord. Prof. Dr. Sıddık Sami Onar

Tanzimat'tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri
Prof. Dr. Bülent Tahiroğlu

Tanzimat'tan Sonra Resepsiyon
Prof. Dr. Ülkü Azrak

Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Sansür
Alpay Kabacalı

Bu konuda ayrıca *Anayasalar, Devlet Yapısı ve Yönetimi, Meşrutiyet, Tanzimat* **maddelerine bakınız.**

Tanzimat'tan Önce Osmanlı Devleti'nde Hukuk

Coşkun Üçok

Tanzimat ile Osmanlı Devleti'nde hukuk bakımından büyük değişiklikler olmuş; padişah, uyruklarının canını, malını ve ırzını güvence altına almış ve ülkedeki hukuk kargaşasına büyük ölçüde son verilerek, hukukun birleştirilmesinde ilk, ama önemli adımlar atılmıştır. Bu bir hukuk devrimidir.

Bu hukuk devrimini anlayabilmek için Tanzimat'tan önce Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanmakta olan hukuku ana çizgileri ile bilmek gerekir. Tanzimat'tan önce Osmanlı ülkesinde üç türlü hukuk uygulanmaktadır: 1) Yalnız Müslümanlara uygulanan *"Şeriat"*, yani İslâm hukuku (= *Fıkıh*); 2) Bütün uyruklara uygulanan *Örfî hukuk;* 3) Gayrımüslimlerin kendi hukukları.

Şeriat

Şeriat veya İslâm hukuku (= *Fıkıh*), İslâm'ın bildirilmesi ile başlamış ve 3. hicrî yüzyılda dondurulmuş olup, bu tarihten sonra hiçbir değişikliğe tâbi tutulmamış hukuktur. Bu hukuk Kur'an ve Sünnet (Hadis) gibi iki asıl kaynağa, İcma ve Kıyas gibi iki yan kaynağa dayanmaktadır.

Kur'an'da evlenme, boşanma, miras ve ceza hukuku ile ilgili kimisi kesin, yorum getirmez, kimisi ise değişik yorumlamaya elverişli hükümler (âyet) yer almıştır. İşte bu her iki türden âyetler, İslâm hukukunun ilk kaynağını oluşturmaktadır.

Hz. Muhammed, peygamberliği süresince kendine ulaşan hukuk sorunlarını sözleri ile, eylemleri ile veya susup onaylayarak çözmüş ve böylece kurallar koymuştur ki, bunlara *"Sünnet"* denir. Bu Sünnetler sonraki kuşaklara *"Hadis"* biçiminde iletilmiş ve İslâm hukukunun ikinci asıl kaynağını oluşturmuşlardır.

Kimi hukuk kuralları üzerinde, bir dönemde yaşamış olan hukuk bilginleri (*Fakih*) oybirliğine ulaşmışlardır. İşte böylece oluşan hukuk kuralına *"İcma"* denilmekte ve İslâm hukukunun üçüncü, yan kaynakların da birincisini oluşturmaktadır.

Âyetlerin, hadislerin, icma'ların çözmeye yetmediği birçok hukuk sorunu ile karşılaşıldığında, bu sorunları çözmek için ya bir âyete veya doğruluğuna inanılan bir hadise dayanılarak kıyas (= *analogi*) uygulamaktan başka yol kalmamıştır.

Sünnî mezheplerin dördü de sonunda kıyas yoluyla "içtihat"ta bulunmak zorunluluğunu duymuşlardır. Âyetleri ve hadisleri yorumlayarak veya dayanak olarak alıp kıyas yoluyla bir hükme varmaya *"İçtihat"* denilmektedir. Dayanak olarak alınan âyet ve hadisler başka başka olduğu gibi, aynı âyet veya hadis bilginler tarafından başka başka yorumlandığından dolayı da birbiriyle çelişen yığınla içtihat ortaya çıkmıştır. İçtihatların birbirlerini nakzetmeyecekleri, yani hepsinin eşdeğerli olduğu bir icma ile kabul edilmiş bulunduğundan ve İslâm hukuku da daha çok içtihatlardan oluştuğundan, bu hukuk içinde birçok eşdeğerli ve birbiriyle çelişen hükümlerin yeralması gibi bir sonuç ortaya çıkmış ve bu olgu İslâm hukukunun tedvin (= kanun kitabı haline getirilmek) edilmesini olanaksızlaştırmıştır. İslâm hukukunun dördüncü ve yan kaynakların ikincisi olan "Kıyas"tan çıkan içtihatların âyet, sünnet, ve icma ile birlikte meydana getirdiği hukuka İslâm hukuku (= *Şeriat, Fıkıh*) denilmekte ve bu Osmanlı Devleti'nde yalnız Müslüman uyruklara uygulanmakta idi. Ancak İslâm hukuku da *Şiî* hukuku ve *Sünnî* hukuku olarak ikiye, bunlar da kendi aralarında mezheplere ayrılmaktadır. Türkler genel olarak, Osmanlılar da özellikle *Hanefî* oldukları için İmparatorluğun her tarafına Hanefî kadılar yollamışlar ve bütün Müslümanlara Sünnî-Hanefî hukuku uygulamaya çalışmışlardır. Bu da Hanefî olmayan Sünnîleri, özellikle de Şîîleri Osmanlı mahkemelerinden uzaklaştırmış; bunlar, aralarındaki hukukî sorunları kendi *Şeyh*'lerine, *Dede*'lerine çözdürmek yolunu yeğlemişlerdir. Böylece Hanefî hukuku, uygulamada, bütün Müslüman uyrukları kapsayamamıştır.

Örfî Hukuk

Şeriat bütün hukuk alanlarını ayrıntılarına kadar çözümleyemiyordu. Şeriat hükümleri dışında kalan hususlarda padişahlar yalnızca kendilerine tanınmış olan yasama yetkisine dayanarak kurallar koymuşlardır ki, bu kural-

İSLÂM HUKUKUNDA TEMEL: Kaynağını Kur'an'ın hükümlerinden ve hadislerden alan İslâm hukuku, genel olarak emredici, değişmez ve uygulandığı tüm İslâm toplumlarında geçerli olan bir niteliğe sahiptir. Kur'an ve hadislerde bulunmayan olaylar ise bu kaynakların yorumuna bağlı olarak çözülür. İçtihat diye bilinen bu yorumlar kimi zaman birbiriyle çelişen hükümlere de sahip olduğu için İslâm hukukunun tedvini mümkün olmamıştır. Zamanla toplumun değişmesi, ihtiyaçların getirdiği zorunluluklar nedeniyle İslâm hukukunun yapısında da birçok değişiklikler yapılmış ve koşullara uyulmuştur. Hollandalı van Mour'un çizdiği kadı.

lar toplamına *"Örfî Hukuk"* denmektedir. Bunu örf ve âdet hukuku ile karıştırmamak gerekir. Örfî hukuk âdeta Şerî hukukun bir tamamlayıcısı gibi ortaya çıkmıştır. Bu hukuk, "kanunnâme" denilen metinlerde toplanmıştır. Böyle Örfî hukuk içeren kanunnameleri Selçuklu Devleti'nde bile görmekteyiz. Bu kanunnâmeler hemen hemen Tanzimat'a kadar padişah iradesi ile ya yeniden düzenlenerek veya eski metinlerde değişiklik yapılarak yürürlüğe konulmuşlardır.

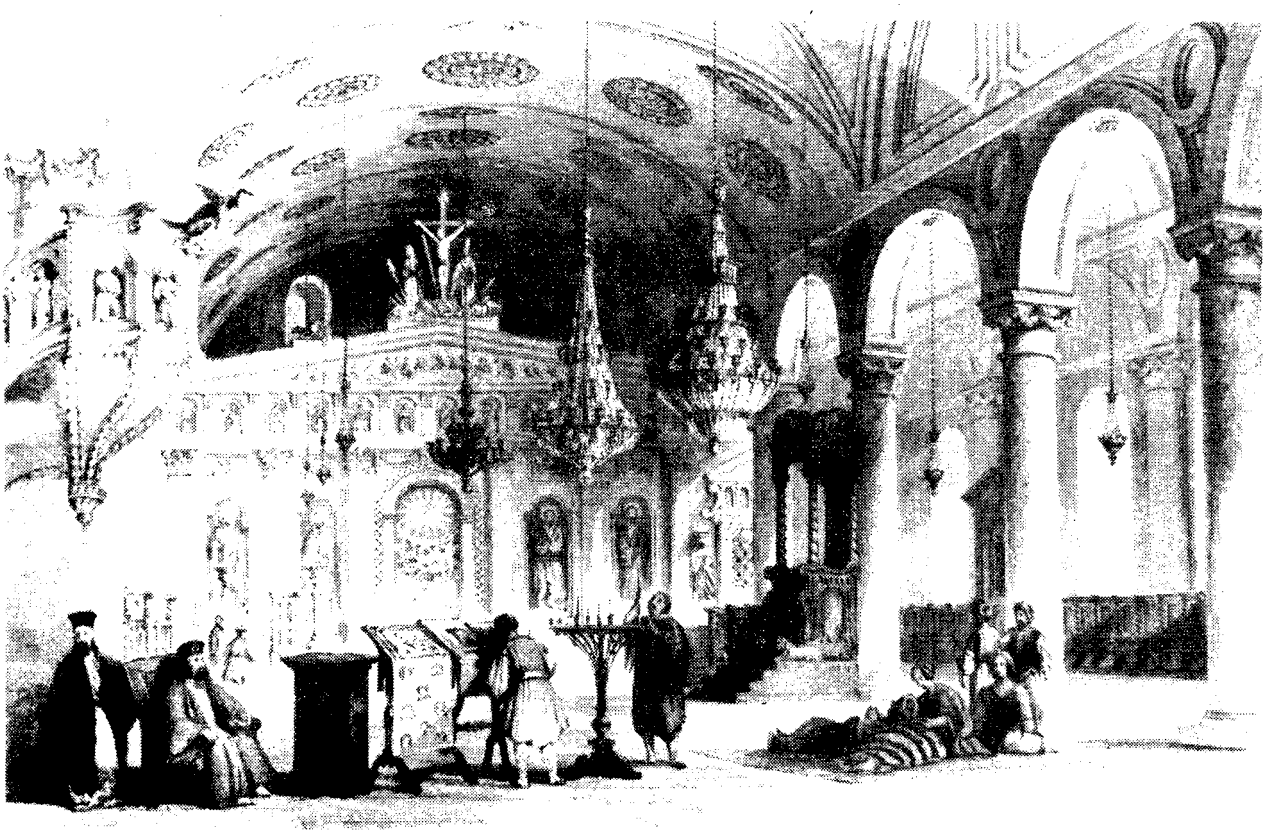
Daha çok malî, yani vergi ile ilgili hükümleri içeren, ama kimi zaman şu veya bu şerî hükmün, giderek şeriata aykırı hükümlerin de yer aldığı bu kanunnâmeler hemen hemen her il için bir veya zamanla birden çok olarak yürürlüğe konmuştur. Bu kanunnâmeler adını taşıdığı ilin iklim ve toprak özellikleri, eski örf ve âdetleri, önceden buralarda varolan vergiler vb. gözönünde tutularak hazırlanmıştır. Böylece bir ilde alınan vergi ötekinde alınmamakta veya başka başka oranlarda alınmaktadır. Bu kanunnâmeler aslında adını taşıdığı ildeki bütün uyruklara uygulanmakta, ancak bunlarda da gene müslim-gayrımüslim yönünden farklı uygulamalar görülmektedir. Örneğin müslimlerden *mücerred resmi* (bekârlık vergisi) alındığı halde, bu vergi gayrımüslimlerden alınmamaktadır.

Gayrımüslimlerin Kendi Hukukları

Fatih İstanbul'u fethettiğinde Osmanlı İmparatorluğu nüfusunun büyük bir bölümü Ortodoks Hıristiyandı. İstanbul'un fethinden sonra her ne kadar İmparatorluk Anadolu'da da genişledi ise de, bir yandan Asya'da ele geçirilen yerlerin bir bölümünde yalnız Ortodoksların bulunması (Trabzon Pontus İmparatorluğu gibi), öteki yerlerde de Müslümanların yanında gene Hıristiyanların oturmaları, öte yandan Bosna içlerine girilmesi, Mora'nın çoğunlukla egemenlik altına alınması ve Eflâk'ın İmparatorluğa bağlanması ile Ortodoks nüfus daha da artmıştı.

Ortodoks Kilisesi, Katolik Kilisesinin aksine, devlete bağlı bir kilisedir. Bizans İmparatorluğu geniş ve güçlü iken bütün topraklar üzerindeki Ortodokslar başkente bağlı olarak kilise hiyerarşisi içinde dinsel gereksinmelerini giderirlerdi. Kimi başına buyruk (*=avtokefal;* Kıbrıs, Antakya, Sina gibi) kiliseler bir yana bırakılırsa, Bizans İmparatorluğu içinde yaşayan bütün Ortodoks uluslar egemenlik bakımından İstanbul'daki İmparatora, dinsel bakımdan da İstanbul Patriğine bağlı idiler. Bizans İmparatorluğu zayıflayıp parçalanmaya başlayınca imparatorluktan ayrılan uluslar, kiliselerini de ayırmışlardı.

İstanbul'u ve Balkanların büyük kısmını fetheden II. Mehmed, böylece bütün Balkanlar'da yaşayan ulusları yeniden İstanbul Patrikliğine bağlamış oldu. Fatih zamanında ülkenin nüfusunun çoğunluğu başından beri olduğu gibi Ortodoks Hıristiyandı. Bunun içindir ki, Fatih İstanbul'u aldıktan çok kısa bir zaman sonra, o sırada boşalmış olan Patriklik makamına kendine salık verilen Gennadios'u seçtirdi. Patriği huzuruna kabul ederek iltifatlarda, bağışlarda bulundu, büyük saygı göster-



MÜSLÜMAN OLMAYANLARIN ÖZGÜRLÜĞÜ: Osmanlı Devleti Müslüman olmayanların hukuk işleriyle hiç ilgilenmemiş, başka bir deyişle gayrimüslimleri kendi başına buyruk bırakmıştır. Bu durumda her kiliseye ve onun dinî özelliklerine göre kurallandırılmış bir kilise hukuku ortaya çıkmıştır. Sözgelimi bir Ortodoksun doğum, ölüm, evlenme ve miras gibi tüm işleri kilise tarafından düzenlenirdi. Aralarındaki anlaşmazlıklar kilise hukukuna göre çözümlenirdi. Kilise mahkemesi kişiyi hapse dahi mahkûm edebilirdi. Ancak bu hükmün infazı Osmanlı makamları tarafından yerine getirilirdi. İstanbul'da Balıklı Rum Kilisesi.

di ve Ortodoks Kilisesine tüm İmparatorlukta yaşayan Ortodokslar üzerinde âdeta egemenlik hakkına yaklaşan imtiyazlar tanıyan bir ferman verdi. Böylece İstanbul Patrikliği, Bizans İmparatorluğu zamanında sahibi olmadığı yetkilerle, bu arada özellikle Ortodoksların hukuksal sorunlarını çözme yetkisi ile donatılmış oldu. Ortodoks Kilisesi Osmanlı İmparatorluğu zamanında, bugün artık Batılı bilim adamlarının, -giderek Yunanlıların da- kabul ve ispat ettikleri gibi, bütün tarihinin en parlak, en güçlü, en nüfuzlu dönemini yaşadı.

Slovenler ve Hırvatlar bir yana bırakılırsa, Balkanlar'daki Hıristiyanların hemen hemen tümü Ortodoks olduklarından, bunlar yeniden İstanbul'a bağlandılar. Ortodoksların evlenme, boşanma, miras gibi hukuksal sorunları ve anlaşmazlıkları yalnız ve yalnız kilise tarafından çözüldü.

Fatih, Ortodoks Patriğinden sonra Ermeni-Gregoriyen Patriğine de Ermeni toplumu üzerinde aynı yetkileri tanıdı. Sonra Musevilere ve Katoliklere de bu haklar aynen tanındı ve Ortodoks, Ermeni-Gregoriyen ve Katolik *"milletleri"* devlet içinde bir devlet görünümüne büründüler. Ortodokslar çok fazla olduklarından, doğaldır ki, bunların içinde en güçlü olanlar Ortodokslardı.

Böylece Osmanlı İmparatorluğu, Müslüman olmayan uyruklarının hukuk işleriyle hiç ilgilenmemiş, onları başlarına buyruk bırakmıştır. Bir Ortodoks, Kilise kayıtlarına göre doğmuş, evlenmiş, boşanmış, ölmüş ve mirası Kilisenin kendi hukukuna uygun olarak bölüştürülmüş; aralarındaki anlaşmazlıklar da gene Kilise tarafından, kendi kurallarına göre çözülmüştür. Kilise mahkemesi dindaşını hapse mahkûm etmiş, ancak hükmün infazı için hükümlüyü Osmanlı makamlarına yollamıştır. Çünkü kilisenin örneğin hapishanesi yoktur. Tanzimat'tan sonra bile, giderek II. Meşrutiyet döneminde, Osmanlı mahkemesinde bir Hıristiyanın yemin etmesi gerektiğinde, bir kişi mensup olduğu kilise otoritelerine gönderilmekte ve buradan kendi dinine uygun olarak yemin ettiğine ilişkin bir belge alınmaktadır.

Değerlendirme

Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'tan önce bir hukuk birliğinden, bütün uyrukları kapsayan bir hukuktan söz etmek olanak dışıdır. Söylediğimiz dinsel hukuk yanında, her ulusun, her bölgenin kendi örf ve âdet hukuku da kuşaktan kuşağa kalarak uygulanmasını sürdürmektedir. Yani İmparatorluk hukuk bakımından başından beri tam bir kargaşa içindedir. İmparatorluk uyruklarını yalnızca vergi yükümlüsü olarak görmüş ve onlarla bu niteliklerinden ötürü ilgilenmiştir.